Über das religiöse Erleben des französischen Menschen

Auf Grund von Selbstzeugnissen aus neuerer Zeit

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Freya Peters

aus Hamburg

Marburg 1937

Druck: Hessischer Verlag Karl Euker, Marburg-Lahn

Als Dissertation angenommen am 26. November 1935.

Referent: Prof. Dr. *E. Jaensch.*

Tag der mündlichen Prüfung: 27. November 1935.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinem Onkel
Herrn Direktor Hans Peters
zugeeignet

Inhaltsverzeichnis.

A. Einleitung 5

I. Der strukturpsychologische Gesichtspunkt des Themas 5

II. Begriffsanalyse des Wortes „Erleben“ 5–6

III. Begriffsanschauung: religiöses Erleben 6

B. Hauptteil 6

I. Das Verhältnis vom französischen S-Typus zum Katholizismus 6–8

II. Der französische S-Typus und die Art seines religiösen Erlebens 8–13

III. Beweise durch Einzelbeispiele 13

a) Jacques Rivière 13–34

b) J.-K. Huysmans 34–44

c) H.-F. Amiel 44–60

d) Les jeunes gens d'aujourd'hui (Agathon) 61–67

C. Zusammenfassung 68–70

D. Literaturverzeichnis 71–72

A. Einleitung.

I. Der strukturpsychologische Gesichtspunkt des Themas.

Dieser Arbeit soll weder eine historische Betrachtungsweise noch ein theologischer Gesichtspunkt zugrunde gelegt werden, d. h. wir untersuchen nicht die Einflüsse, die das Zeitgeschehen auf das Erleben ausüben kann, und legen zur Beurteilung der religiösen Äußerungen kein bestimmtes Glaubensprinzip als Maßstab an. Vielmehr ist unser Blickpunkt anthropologisch-psychologisch gerichtet. Wir stellen den Menschen und seine strukturgebundene Erlebnisweise in den Vordergrund und fragen nach den Formen, in denen das religiöse Erleben sich zeigt.

Wenn dabei der Versuch unternommen wird, an Hand der französischen Literatur Nachweise und Beispiele für das typusgebundene Verhalten auch im religiösen Bereich zu bringen, so kann dagegen von empirisch-psychologischer Seite eingewandt werden, daß dem Ergebnis keine Allgemeingültigkeit zuerkannt werden kann, weil in der Literatur nur eine ganz bestimmte Art von Menschen erfaßt wird. Beim deutschen Menschen mag diese Kritik zutreffen. Beim Franzosen verhält es sich dagegen etwas anders. Es sind in Frankreich nicht nur einige wenige Auserwählte, künstlerisch Berufene, die eine besondere Gattung bilden, sondern hier ruht der Hang zur schriftstellerischen Betätigung auf einer viel breiteren Grundlage. Man ist fast geneigt zu sagen: in jedem Franzosen stecke ein geborener Literat, und nicht umsonst ist Frankreich bekannt als das Land des Literatentums. Aus den verschiedensten Lebenskreisen, Berufen und Klassen heraus gelangen literarische Erzeugnisse an die Öffentlichkeit, aus Liebhaberei, aus Leidenschaft am Wort, als Produkte ihrer Phantasie und ihres Esprit. Ferner bietet die französische Literatur aus der Strukturgebundenheit des französischen Menschen heraus eine größere Möglichkeit zum psychologischen Studium durch die zahlreichen Selbstanalysen, die gewissermaßen mit psychologischen Protokollen vergleichbar sind, und die nicht nur als geistige Niederschläge zu werten sind, sondern über das geistige Leben selbst Aufschluß geben können.

II. Begriffsanalyse des Wortes „Erleben".

Auffällig ist die Tatsache, daß wir das deutsche Wort „Erleben" nicht unmittelbar ins Französische übersetzen können. Der Franzose hat keinen adäquaten Ausdruck für „Erleben", für das

objektive Aufnehmen eines Subjekts. Er kennt das subjektive „sentiment", im Sinne von etwas physisch fühlen; er kennt das objektive „évènement", im Sinne von „es ereignet sich etwas", zu dem aber das Subjekt ohne Beziehung bleiben kann. Am besten entspricht das, was uns „Erleben" bedeutet, im französischen Seelenleben einer „émotion", die nicht so sehr einem Tiefengefühl entspringt, sondern das Auslösen einer empfindungsähnlichen Erregung, das Mitschwingen eines unbestimmten „Gefühl wie" zum Ausdruck bringt, und das Objekt subjektivisiert. Es wird also kein bestimmter Eindruck gewonnen wie beim deutschen „Er-leben", im Sinne von „innerer Schau"; es wird dabei auch keinerlei Aktivität ausgelöst. Es ist ein passives Hingegebensein und Aufnehmen.

III. Begriffsanschauung: religiöses Erleben.

Wenn wir die Wahrnehmungswelt als faßbares Kriterium unserem Streben nach Erkenntnis der Wirklichkeit zugrunde legen, so fehlt dem religiösen Erkennen und Erleben eine solche reale Gegebenheit als kritischer Maßstab. Während ferner bei der perspektivistischen Ansicht der Wirklichkeit die Erfassung des Realen, d. h. das Objekt im Mittelpunkt der Betrachtung steht, ist im Bereich des Religiösen, des Glaubens, ein Zweifaches zu beachten: ein Objektives und ein Subjektives: das Endziel Gott und der subjektiv verschiedene Gefühlsgehalt. Gottes Wesenheit ist aber vom Menschen nicht zu ergründen. Daher wird auch keine Zusammentragung typologisch-perspektivistischer Gottesauffassungen uns der Erkenntnis Gottes näher bringen und sie vertiefen. Sie wird aber durch die differenzierte Erlebnisweise, in der verschiedenen Art der Auffassung und Haltung, beitragen können am Erkennen der verschiedenen Menschenstrukturen. In diesem Sinne soll die Arbeit geschrieben werden.

B. Hauptteil.

I. Das Verhältnis vom französischen S-Typus zum Katholizismus.

Frankreich als der Hort des katholischen Glaubens, Frankreich als der Vorkämpfer der emanzipierten Vernunft: zwei sich widersprechende Thesen für *E. R. Curtius*[1]). Tritt man aber vom strukturtypologischen Standpunkt an diese widerspruchsvolle Erscheinung innerhalb der französischen Kultur heran, so findet sich dafür eine Erklärung.

Nach der Anschauung der Integrationstypologie ist in Frankreich die herrschende Dominante die menschliche Grundform S. Kennzeichnend für diese Struktur ist eine auffallende Labilität und

[1]) Vgl. Dtsch.-frz. Rdsch., Nov. 1929, S. 917 u. f.

Aufgelockertheit im gesamten elementarseelischen Bereich; deshalb wird er auch als „Auflockerungstypus" bezeichnet. Die verschiedenen Funktionen der Außen- und Innenwelt durchdringen einander. Das feste Gegebenheitserlebnis ist durch diese Plastizität nach außen wie im eigenen Innern nur äußerst schwach. Findet das Wirkliche noch Berücksichtigung, so ist doch alles in übersteigertem Maße auf das Ich bezogen. Der seelische Mittelpunkt des S-Typus' liegt in der Vorstellung und Phantasie, und von hier aus prägt er seine Anschauungen jeweils der gegebenen Wirklichkeit auf, projiziert er Subjektives in die objektive Welt hinaus und gestaltet sie so um, vielfach in gewaltsamer Weise.

Als Ersatz für das Fehlen des Gegebenen — außen, wie im eigenen Innern —, zur Festigung seines instabilen, varianten Weltbildes ist dieser Grundform bei den höheren Ausprägungen des S-Typus' ein rationaler Oberbau S_2 unorganisch aufgelagert, der es ihm ermöglicht, nach rein logisch aufgebauten Gedankensystemen, mit einem „entwurzelten", d. h. zum ganzen übrigen Menschen beziehungslosen Intellekt, sich seine Welt zu stabilisieren, indem er ihr eine festgeprägte, eindeutige Form zu geben versucht, die aber keineswegs das dauernde Fluktuieren der Inhalte beschränkt, sondern der Varianztendenz größtmöglichen Spielraum läßt. An Stelle der gegebenen Welt konstruiert er eine solche nach Methoden.

Diese beiden Strukturen spiegeln sich auch im französischen Katholizismus wieder.

Die Sinnenhaftigkeit — und damit verbunden eine vielseitige Ausdrucksfähigkeit — und die Phantasietätigkeit der S_1-Struktur im Franzosen sind es einerseits, der Formwille und die Neigung zur Stabilisierung der Dinge und Geschehnisse durch dogmatische Regelung sind es auf der anderen Seite, die das französische Volk von jeher so fest mit der katholischen Kirche verbanden. Es ist die klassisch-rationale Geisteshaltung des französischen Kulturbewußtseins, die auch dem religiösen Ausdruck des Franzosen ihr Gepräge gibt, weil sie seinem Wesen entspricht. Einen ausschlaggebenden Einfluß übte dabei vor allem die Scholastik aus, die dieser Geistesstruktur besonders entgegenkommt. Der Franzose *Gonzague de Reynold* (vgl. Hochland, Jhgg. 26, Bd. 2, S. 34 ff.) schreibt dazu: „Die Scholastik hat offenbar auf den französischen Geist einen glücklichen und richtunggebenden Einfluß ausgeübt: sie ist ein Grundelement des klassischen Ideals."

Auch der französische Katholizismus ist ähnlich wie die französische Staatsform ein objektives, allgemeinumfassendes Ordnungsprinzip, das dem einzelnen mannigfaltiges, individuelles religiöses Erleben zuläßt. Während bei den I_3-Strukturen die Glaubens„gemeinschaft" sich bildet, bei der das Bindende die gleichstruierte Art des Fühlens und Denkens, also das gemeinsame

religiöse Erlebnis ist, stellt bei den Franzosen die klar umrissene Absolutheit des katholischen Dogmas die Bindung und Einheit her. Während es dem Deutschen stärker um das Erlebnis geht, ist dem Franzosen das Wesentliche die „Religion" als abstrakt-begriffliche Form, als objektives Ideensystem. Sie ist „Haltung", „Geste", die stärker nach außen, zur Umwelt weist. Sie entspricht in ihrer Art dem französischen Rationalismus: sie bedeutet im öffentlichen Leben einen stabilisierenden, richtunggebenden Einfluß auf sittliches und soziales Verhalten des Individuums zur Menge. Sie wird von dem Franzosen *Thibaudet* selbst als „catholicisme du dehors" oder „catholicisme des autres" bezeichnet. (Vgl. *Curtius, E. R.,* Dtsch.-Frz. Rdsch. Nov. 29.) Sie gewährt daneben im Leben des einzelnen eine Stabilisierung und Sicherung des Ich vor allem in der eigenen Innenwelt, die er zu erkennen sich müht[1]). Während ihm die ratio Halt gewährt in der Beziehung zur Außenwelt, soll Gott und der Glaube ihm Klarheit und Festigkeit verschaffen im Bereich der eigenen inneren Erkenntnis. Für den Franzosen ist der Glaube, wie schon bei dem Meister des französischen Denkens, Descartes, weniger eine aufwärtsdrängende Bewegung zu Gott, sondern stärker eine Wirkung Gottes auf den Menschen. Es dienen ihm nicht die Dinge dazu, die letzte und höchste Wirklichkeit, Gott, zu erkennen, sondern Gott wird ein Mittel, um als sicherste Basis und Gewähr Sich Selbst und damit die Welt und ihre Phänomene zu erkennen und so absolute Gewißheit zu erlangen. Die katholische Kirche als die Verkünderin absoluter Wahrheiten bietet diesem Streben darin Halt.

II. Der französische S-Typus und die Art seines religiösen Erlebens.

Es steht Gott und damit das religiöse Erleben also nicht zu tiefst im menschlichen Bewußtsein, so daß es dem ganzen Denken, Fühlen, Wollen und Handeln zugrunde liegt, wie bei den I_3-Strukturen, sondern es bildet nur einen Teilgehalt des menschlichen Bewußtseins. Der Mensch und seine höchst mögliche Entfaltung in der Diesseitigkeit zum eigenen Nutzen stehen für den S-Typus im Mittelpunkt seines Bewußtseins und Strebens. Der Franzose ist nie so sehr in organischem Wachsen auf ein jenseitiges Endziel des Lebens gerichtet, sondern er bleibt in seiner Zielstrebigkeit statisch im Bereich des Endlichen, das für ihn in sich Sinn und Wert trägt, und das zu bereichern und zu vervollkommnen, ihm vornehmliche Aufgabe bedeutet. Während der deutsche Blickpunkt linienhaft ins Unendliche weist, breitet sich das französische Denken flächenhaft in der Diesseitigkeit aus. Weil der Deutsche „weiter" sieht als das irdisch Begrenzte, kann ihn das Diesseits auch niemals völlig an sich „fesseln".

[1]) Vgl. *Bergson, Henri,* La science française, T. I. S. 32.

Der Franzose ist aber abhängig von den Außen- und Umweltdingen, die auf ihn einwirken, die ihm jeweils ihre Form und ihren Wesensinhalt aufprägen, der in seinem Innern nicht mit großer Festigkeit angelegt ist. Diese Wesensinhalte wechseln mit den Reizen, die von außen auf ihn eindringen. Dieser allgemeinen Instabilität, der er ausgesetzt ist, sucht er Herr zu werden durch die ratio. Ihre abstrakt-logischen Ausdrucksformen beherrschen das Leben und machen es starr und unlebendig. Die elementarseelische Welt des Gefühls und der Phantasie wird damit gewaltsam in Banden geschlagen. Auf dem rationalen Wege allein ist aber eine letzte, vollkommene Seinserfassung und -beherrschung, wie sie erstrebt wird, nicht möglich. Es gibt Formen des Seins, die außerhalb des allein rational Faßbaren liegen, für die die ratio keine erklärende Gewißheit noch genügenden Halt zu geben vermag. Um diese zu erkennen, ist es notwendig, daß die elementarseelischen Schichten ebenfalls am Erkenntnisprozeß teilhaben, nicht in ihrer primären labilen, chaotischen Weise, sondern im Einklang mit der ratio in einer Geordnetheit, wie sie für die I_2/I_3-Strukturen typusgebunden natürlich ist.

Eine solche Seinsform ist auch das Religiöse. Die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit des Glaubens für das eigene Ich und seine Werterfahrung wird zwar verstandesmäßig erkannt. Das religiöse Erlebnis stammt nicht aus den Tiefen des Vorbewußten und ist nicht als etwas Ursprünglich-Sicheres auf Grund von inneren Erfahrungen organisch hervorgewachsen. Das ist bei der Ungeordnetheit im Elementarseelischen nicht möglich. Das religiöse Erleben wird vielmehr von außen herangetragen und vom Bewußtsein erfaßt. In diesem Sinn ist auch *Maritains* Satz zu verstehen, den er in seinem „Antimoderne" (S. 186) aufstellt: Der Glaube ist ein übernatürlicher Akt, zu dem uns allein die Gnade fähig macht. — Daraus ist klar ersichtlich, daß der Glaube hier kein seelischer Akt ist, der inneren Tiefen entspringt. Er ist keine Gottverbundenheit, die zur Selbstverantwortung drängt. Es ist passives Hingegebensein an einen Inhalt, der von außen dem Menschen vermittelt wird. Der französische S-Typus sucht im Glauben zugleich Inhalt und Sicherheit gegen die Instabilität des Gegebenen für das diesseitige Leben, die ihm die raison nicht geben kann. Die Gewißheit aber, daß dies im religiösen Erleben möglich ist und erreicht werden kann, erfährt er durch die raison. So geht die Überzeugungskraft, d. h. die Stellungnahme zum Glauben, bei den Franzosen nicht über das Herz, sondern über die raison.

Pascal appelliert an die raison in den philosophischen Wahrheitsbeweisen und an den eigenen Vorteil in dem Argument der Wette, um den Ungläubigen zum Glauben zu überzeugen, trotzdem er sich bewußt ist, daß der wahre Glaube Angelegenheit des Her-

zens und des Gefühls sein muß. *Voltaire* vertritt die Meinung, daß die raison uns zum Glauben verpflichtet, da die Welt unerklärbar wäre ohne Gott, d. h. ohne eine primäre Ursache. Gott sei auch notwendig als Fundament für die Moral und infolgedessen als Grundlage für die société, so daß: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer." Es ist die Einsicht und das Bewußtwerden der Wahrheit und des Guten im Glauben, der damit einem Für-wahr-halten identisch ist.

Die raison ist es auch, die den lebensbejahenden, genußfrohen Franzosen zum strengen, monastischen Leben bringen kann. Nur durch eine solche streng gesetzmäßige Lebensordnung wird es ihm möglich, sein eigenes vielfältiges Ich zu überwinden und es den Außenweltreizen zu entziehen, die sein Oberflächenich immer wieder von neuem mit dem Diesseits und seinen mannigfaltigen Erscheinungen verstricken. Es fehlt ihm das Tiefenich der I_2/I_3-Struktur, das gleichbleibend durch Irrungen und Kampf unversehrt hindurchgeführt wird.

Das primäre affektbetonte Erleben des Religiösen der französischen S_1-Grundstruktur, das jeweils abhängig ist von seinen Innenweltreflexen, ist uns bei *J. Rivière* in seinem Vergleich mit der Zeitauffassung gegeben: (vgl. A la trace de Dieu, S. 168/169)

„Unser Glaube, so schreibt er, teilt jene Brockenhaftigkeit, die die Zeit ist; er ist labil wie diese, ungegliedert, kraftlos. Es gibt Augenblicke, in denen man unmöglich zweifeln kann, wo das, was wir glauben, uns so nahe ist, uns so in Besitz genommen hat, daß jeder Gedanke, daran zu zweifeln, zum Lachen reizt... Augenblicke, die wahrhaft übernatürlich sind, wo Gott die Stelle unseres eigenen Gedankens einnimmt, ihn unnötig macht, wo er uns ganz in Anspruch nimmt. Und doch werden wir von neuem wieder unsicher gemacht durch unser Eigenwohl, durch unseren intellektuellen Schatz. Er ist es, der uns anzieht, uns an sich reißt wie ein gigantischer Liebhaber. Damit hat man den Strom zerschnitten; die geheimnisvolle elektrische Kraft der Wahrheit ist verschwunden. Wir fallen zurück. Wir sind allein."

Wie das Zeiterlebnis des S-Typus' von dem jeweiligen Erlebnisinhalt und den damit hervorgerufenen Gefühlsreflexen abhängt, und sich damit biegsam und beeinflußbar zeigt, so sind auch das gefühlsbetonte, passiv-hingegebene Glaubenserlebnis und seine Gewißheitsoffenbarungen von spontanen Innenweltreflexen abhängig, im Augenblick von starker Intensität, ähnlich den Empfindungen, aber nie ein Zustand von Dauer. Es ist schwankend, instabil, wie für diesen Typus das Gegebene überhaupt. Immer wieder greift der Intellekt ein, der alles wieder in Zweifel stellt und damit die innere Harmonie wieder zerstört, die diese irrationalen Gefühlsreflexe in ihm auslösen.

Neben diesen rein inneren Vorgängen sind es ä u ß e r e Erscheinungen, die das religiöse Erleben des französischen S-Typus' be-

einflussen. Dazu gehören der Heiligenkult, die religiösen Zeremonien, Symbole und Kostüme der katholischen Kirche. Sie reizen die Sinne und die Phantasie- und Vorstellungstätigkeit dieser primordialen Seelenstruktur und befriedigen den starken Hang zum Ästhetischen. Aber nicht so sehr das Visuell-Gegenständliche selbst wird dabei aufgenommen und in der Wirkung seiner Erscheinung erlebt, sondern das Wahrgenommene wird zum Anreiz für die eigene Vorstellungstätigkeit. Nicht der Ausdruck der Dinge, ihr objektiver Gehalt, ist das Wesentliche, sondern der subjektive Eindruck, der in jedem Falle durch sie hervorgerufen wird. (Die Belege für diese Sätze bringen wir weiter unten.)

Beide jedoch, sowohl die inneren Vorgänge wie die Reaktionen auf äußere Erscheinungen haben nur flüchtigen Augenblickscharakter. Es gibt keine „stille Einkehr in das Innerste" wie bei der Mystik, denn das eigene feste Tiefenich fehlt zur Erfassung des Übersinnlichen. Das Ich des S-Typus' reflektiert und projiziert nur auf Außenreize, auf momentane Stimmungen und verstandesmäßige Überlegungen. Um aber diese religiösen Augenblickserlebnisse dennoch festzuhalten und auch wieder hervorzurufen und fühlbar zu machen, bedarf es einer bewußten, willensmäßigen Haltung. *J. Rivière* schreibt dazu: (vgl. A la trace de Dieu, S. 169) „Und wenn es nicht mehr in einer fühlbaren Form sein kann, so soll der Glaube wenigstens in theoretischem Zustand in uns bleiben, so soll er die Spitze unseres Esprit einnehmen, wenn er nicht mehr unser ganzes Wesen ausfüllen kann ... Der Wille ist der Vertreter der inneren Fülle, das Hilfsmittel für die Unvollkommenheit der Zeit. Er wird in den Zwischenzeiten Gott das Ansehen wahren."

Der rationale Charakter des Willens tritt hier darin hervor, daß er mit dem theoretischen gleichgesetzt wird.

Durch geduldiges „pratiquer", durch „Anstrengungen", durch „Übungen ins Leere, wie die, die man zur Kräftigung des Körpers ausübt" (vgl. De la foi, S. 784), durch vortäuschende Gefühle, die man nicht hat, durch Betätigungen in der Caritas, in der Kirche, werden Gefühle ersetzt und wieder zu wecken versucht. Ähnliches finden wir als Vergleich in dem Vollzug von Beschwörungen und magischen Riten bei den Naturvölkern, die dadurch sich in einen extatisch-religiösen Transzustand zu versetzen suchen.

So erweist sich auch das Gebet nicht als Ausdruck des Glaubens. Sein Gestaltungsweg vollzieht sich nicht von innen nach außen, indem der Inhalt seine Formel erhielte. Sondern die äußere Formel soll erst den Inhalt vermitteln. Sie soll erst durch mechanisches Einwirken das Innere bereitmachen, damit der Glaube Boden fassen kann.

Dieses „pratiquer" ermöglicht aber nicht nur ein Festhalten und Wiedererwecken religiöser Gefühle, sondern ist zugleich ein Streben

nach Ordnung in der Mannigfaltigkeit und Labilität des Elementarseelischen. Auf der anderen Seite steht das Streben, auf rationalem Wege durch fortschreitendes Verstehen und Erkennen dem Glauben näherzukommen. Aber die Kraft zur Verwirklichung dieser Glaubensgewißheit in einer inneren Einheit von rational Erfaßtem und gefühlsmäßig Erlebtem glaubt er nicht aus sich selbst zu erhalten. Er fühlt sich innerlich zu ohnmächtig, zu unsicher und begrenzt. Ihr Wirksamwerden schreibt er einer übernatürlichen Kraft: „Gottes Gnade" zu. Sie ist ein „Geschenk Gottes". Gott wird damit als höhere Macht erlebt, aber auf ihn als den letzten Ursprung alles Weltgeschehens ist nicht das tiefste Erkenntnisstreben gerichtet. Es fehlt somit dem Religiösen der eigentlich transzendentale Charakter. Wie jeder Erkenntnisakt beim S-Typus in seinem letzten Ziel und Zweck auf die Selbsterkenntnis gerichtet ist, die im Mittelpunkt seines ganzen Denkens, Fühlens und Wollens steht, so sind auch alle religiösen Begriffe und Probleme, wie schon *H. Weber*[1]) in seiner Arbeit nachweisen konnte, für das romanische Empfinden letzten Endes zweckmäßigkeitsbestimmt. Das Religiöse bedeutet auf der einen Seite eine Bereicherung der Inspirationen und Vorstellungen und auf der anderen Seite zugleich sicherste Lenkkraft und sicherster Wahrheitskünder für das diesseitig gerichtete Leben.

Die Religion erhält damit die Rolle einer Mittlerin, die die beiden Komponenten der S-Struktur: die labile vorrationale Grundstruktur und den rationalen Oberbau, die im allgemeinen in gegensätzlichem Wirkungsbereich n e b e n e i n a n d e r bestehen, in sich zu einer Synthese zu vereinigen strebt. Es bedeutet die zu erlangende Glaubensgewißheit also nicht eine Vertiefung des Erkenntnisvorganges in dem Sinne, daß die rationalen Schichten durchstoßen werden, um zu gänzlich neuen Perspektiven in einer neuen Ordnung zu gelangen. Es ist keine neue Stufe im höherseelischen Bereich, die mit Erlangung dieser Gewißheit erreicht wird. Vielmehr wirkt sich dieser Vorgang auf die mittelhohen Bereiche des Lebendigen im Seelenleben aus und bedeutet eine Bereicherung seines diesseitig gerichteten Lebens. Der S-Typus, der für gewöhnlich nur ein Entweder-Oder kennt in der Vielfalt seiner Lebensmöglichkeiten: ein Leben aus den elementarseelischen Schichten heraus, oder eine Unterdrückung der primären Struktur und ein Leben in reinen Geistessphären, findet durch die Religion die Möglichkeit, sich eine Zwischenschicht zu schaffen, durch welche er in selbst gewählten Aspekten die Wirklichkeit betrachtet. Die dogmatisch festgelegten Glaubenssätze ziehen der chaotischen, bedingungslosen Entfaltung des Elementarseelischen Grenzen, innerhalb derer sich der Reichtum der Vorstellungen und Empfindungen fruchtbarer für das eigene

[1]) *H. Weber,* Die Theologie Calvins unter strukturtypologischem Gesichtspunkt. Berlin 1930.

Leben auswirken kann. Andererseits gewinnen die rational aufgebauten Sätze und Regeln an Konkretheit und Wärme. Indem so die Religion beide Seiten in sich verschmilzt, gibt sie jedem Teil eine schöpferische Kraft, die ihm allein abgeht. (Vgl. *M. Boutroux,* Science et religion dans la philosophie contemporaine, i. *P. Sabatier,* S. 122.)

III. Beweise durch Einzelbeispiele.

a) Jacques Rivière.

Die charakteristischen Persönlichkeitsmerkmale an J. Rivière, die sich in seinen Korrespondenzen, Tagebüchern und Schriften immer wieder aufdecken lassen, sind ein ungeordnetes, tausendfältig wechselndes Gefüge des Ich und eine innere Unsicherheit und Unruhe, die unbefriedigt bleiben und immer neue Anreize und Eindrücke suchen, um nicht die eigene innere Leere zu fühlen. Es bleibt daher auch nichts eigentlich Eigenes an ihm haften, sondern seine seelische Welt sind seine „désirs", sein Verlangen nach neuen Erfahrungen, sein Träumen in Vorstellungen, solange sie noch unbewußt in ihm wirken und stärker sind als er selbst. Sobald sie ins Bewußtsein erhoben sind und verwirklicht werden, werden sie der zerstörenden Analyse des Esprit unterworfen, vom Bedürfnis, alles zu verstehen, besonders sich Gewißheit zu verschaffen über sein eigenes Ich.

Die starke Reizsamkeit seiner Sinne bei Berührung mit der Außenwelt und sein intensives Einfühlungsvermögen veranschaulichen folgende Äußerungen von ihm[1]):

„Ich kann mich in allen Dingen fühlen. Diesen Winter habe ich oft lange an meinem Fenster gestanden, um der Kraft des Windes standzuhalten, der vom Meer kam und unbeugsam tagelang wütete. Ich stand da und vibrierte mit ihm, und ich spürte bis in mein Innerstes seinen unablässigen Ansturm."

A. F.–J. R., Bd. II, S. 38/39.

„Ich bin sinnlich, indem jede Empfindung der Natur in mir eine schreckliche Macht annimmt, die mich bis in die Seele hinein verdunkelt. Diese Schönheit des Lichts und der Nacht, der Geschmack des Wassers, der Duft der Erde, und gewisse unbeschreibbare Harmonien von allen diesen Dingen zusammen, verführen mich mit ungeheurer Wollust. Es ist, wie wenn mein ganzer Körper sich auf meine Seele stürzte, um sie zu ersticken. Ich habe Angst, daß diese dauernden Anfälle ein Sammlung von Dauer in mir ersticken. Meine Sinne drücken zu sehr auf meinem Herzen, um ihm zu gestatten, zu wachen. P. Cl.–J. R., S. 20/21.

Die Sinneseindrücke von außen wirken also so stark auf ihn ein, daß er mit Angst fühlt, wie sein eigenes Innenleben davon erstickt zu werden droht. Die Außenreize beeinflussen ihn mit einer solchen

[1]) Die folgenden angeführten Textbelege sind von mir aus der französischen Originalliteratur übersetzt worden.

Intensität, daß er ihnen, entsprechend seinen eigenen inneren Stimmungen, rückhaltlos ausgeliefert ist. Die kräftige Liebkosung eines klaren Ostwindes übermannt ihn, macht ihn trunken, zwingt ihn, sich zu stützen, um nicht der Lust, in die Knie zu fallen, zu unterliegen. (Vgl. A. F.-J. R., Bd. III, S. 138.)

„Ich war im Tristan. Immer derselbe Umsturz, unterbrochen durch Langeweile und Unaufmerksamkeit. — Immer dasselbe: Von weitem kann man diskutieren, streiten; ist man dort, dieselbe Angst von der Ouvertüre an und die gleiche Schwere erstickt einen nach und nach. Was dagegen tun, gegen diese Schreie, diese Anstrengungen, um sich zu entlasten und zu fangen, dieser schreckliche Hang zu sterben, weil man sich nicht fangen kann."
A. F.-J. R., Bd. III, S. 314.

Aus stärkster künstlerischer Einfühlungsfähigkeit entsteht eine jeweilige Wesensangleichung desjenigen, der seiner eigenen Stimmung am adäquatesten ist und die größtmögliche Mannigfaltigkeit innerer gefühlsmäßiger Reflexe hervorzurufen vermag, die seinen jeweiligen Inhalt ausmachen. So sind es vor allem *Barrès, Gide* und *Claudel,* die er sich in ihrem Fühlen und Denken zu eigen macht. Barrès und Gide lehren ihn, seine innere Unruhe noch zu nähren und zu verstärken, immer nach neuen Begierden zu suchen. Auch Claudel wirkt in stärkstem Maße auf ihn ein und formt seine Seele: „Er verrichtet seine Arbeit in mir und formt im Stillen alle meine Gesten um, oder vielmehr die Bedeutung, die ich meinen Gesten beimesse. Claudel wächst in mir!" (A. F.-J. R., II, S. 32.) Aber gerade das, was er in Claudel erstrebt, das Finden letzter Gewißheiten, den inneren Frieden, erreicht er nicht.

Über Barrès' Einfluß äußert er:

„Barrès hat mich vor allem gelehrt, mir in der Dualität zu gefallen, meine Konflikte zu lieben, mich daran zu freuen, wie mein Scharfblick meine Leidenschaft auflöst. Ein ähnliches Vergnügen, wie das, das ich bei meinen inneren Kämpfen empfinde, ist das, das ich mal in einer Kirche empfand, als der letzte Ton der Orgel mit dem Glockenläuten draußen dissonierte."
A. F.-J. R., Bd. I, S. 316/317.

„Was ich am meisten an Barrès liebte, war sein Kult des Désir, der im Grunde nichts anderes ist als die Unruhe. Ich habe mit großem Verlangen begehrt; eines Abends jedoch, als der Geist müde, sich zu zerstreuen, habe ich von neuem das plötzliche Aufspringen meines Angstgefühls, den inneren Schrei, den Ruf, die Revolte, meine Leidenschaft gefühlt."
P. Cl.-J. R., S. 2/3.

Die Aneignung fremden Wesens geschieht nicht bewußt-willentlich, sondern erfolgt entsprechend seiner enormen inneren Plastizität gleitend in reflektierender Weise, wobei es ihm unmöglich wird, das Eigene vom Fremden klar zu trennen, da das Eigene selbst flüchtig, wechselnd, ohne inneren Zusammenhang ist, wie seine gedanklichen Einfälle.

„Dies ist eine Sammlung kleiner Plagiate. Ich habe sie verfaßt, nachdem ich Barrès gelesen habe, um mir die Gewißheit zu geben, daß ich ihn verstanden habe. Diese Sammlung hat sich erhöht, ohne daß ich es merkte. Es ist noch eine Anzahl Überlegungen hinzugefügt worden, die persönlicher sind als die ersten. So bilden diese Essais ein Gemisch von Nachahmung und Eigenem. Ich habe nicht die Kraft, sie voneinander scharf zu scheiden. Könnte ich denn jetzt mein wirkliches Ich von meinen Einfällen unterscheiden? Mein wirkliches Ich ist etwas anderes als einer meiner Einfälle?" A. F.-J. R., Bd. II, S. 319.

An Claudel schreibt er:

„Während eines Jahres habt Ihr Euch in mir entwickelt, habt Ihr mich alles gelehrt wie einem Kind, jeden Tag habt Ihr eine neue Gewißheit mit aufgehäuft, Eure Stimme hat mein ganzes Wesen durchdrungen bis in meinen Körper, ich habe Eure Gewohnheiten angenommen; um mir zu befehlen, brauchtet Ihr nur noch zu denken, durch Euer Leben hat sich das Meine ganz erneuert." P. Cl.-J. R., S. 4/5.

Hierbei zeigt sich, was als eine allgemeine Eigenschaft für den S-Typus bereits bekannt ist, nicht so sehr eine wirkliche Einfühlung, als vielmehr die Aktivierung einer jeweiligen Seite des vielfältigen eigenen Wesens. Wie ein Schauspieler, so wechselt er seine Rollen, und je nach der Intensität des augenblicklichen Eindrucks, die das Kennenlernen eines Menschen auf ihn ausübt, wechselt er seine „Maske", die aber sein ganzes Wesen überziehen kann. Die Gestaltung und Bereicherung seines Selbst steht dabei im Mittelpunkt. So bedeutet auch die Erfahrung für Rivière nicht so sehr ein Wissen um die außenweltlichen Dinge, sondern ein Erfahrungssammeln über sich selbst.

„Für die, die Sinn für das individuelle Leben haben, welch ein Rausch! Sich bemerken, sich finden, sich kennen, sich lieben, so, wie man ist."
A la trace de Dieu, S. 87.

Das aktive Tätigsein vollzieht sich dazu ausschließlich in seinem Innern. Wie wenig aber diese inneren Erfahrungen und Gefühle subjektive Erlebnisse, sondern Objekterlebnisse sind, ist klar ersichtlich an der unpersönlichen Beobachtung und Erfassung seiner inneren Vorgänge. Über den vielfältigen Wechsel seines Ich-Gefüges äußert Rivière selbst:

„Ich gefalle mir in der irritierenden Unwissenheit meines Ich — so variabel und zerbrechlich sind meine Eindrücke. Ich freue mich, nicht zu wissen, was ich sein werde, mich so völlig unter Eurer (Barrès') Herrschaft zu fühlen, nicht voraussehen zu können, — obgleich ich weiß, daß ich ihr nicht lange unterliegen werde, — wie und wo ihr entschlüpfen zu können... Mein Fehler ist die Mitteilungsgabe, die Hingabe an alle Leidenschaften... ich kann aber nicht widerstehen." A. F.-J. R., Bd. II, 321/322.

„Ich sehe zu viele Dinge, um mich auf eins beschränken zu können. Über jedes Objekt scheinen mir zuviel Meinungen möglich zu sein, um mich auf eine einzige zu versteifen. Im selben Maße, wie ich eine von ihnen ver-

teidige, finde ich auch unheilbare Schwächen an ihr. Ich gehe zur gegenteiligen über, bin aber dort bald ebenso enttäuscht. Ich muß willkürlich die Meinung wählen, die ich öffentlich vertreten will."

A. F.-J. R., Bd. II, S. 323.

Sein im Innern unverankertes Ich macht es ihm unmöglich, sich für eine klare eindeutige Lebenslinie zu entscheiden. Die Forderung der Einzigkeit und Absolutheit, die das Christentum an die Hingabe des einzelnen Menschen stellt, schreckt ihn gerade auch hier immer wieder zurück.

„Ich hätte die Kraft, dem allgemeinen Spott, Beleidigung und Verachtung zu widerstehen, aber nicht die, an mich zu halten, mich zu zwingen, mich zu disziplinieren, mich zu konzentrieren auf einen einzigen Weg. — Einzig! das ist das schreckliche Wort, das mich am Christentum am meisten zurückschreckt, gegen das in mir alles revoltiert." P. Cl.-J. R., S. 37/38.

Die mannigfache Fülle und Varianztendenz von Rivières Ich wird bedingt durch die Plastizität und Labilität seiner seelischen Funktionen:

„Ich verbringe mein Leben, um von tiefster Verzweiflung zur lächerlichsten Überspanntheit zu springen. Ich habe Augenblicke, in denen ich den Geschmack des Todes im Munde habe, wo ich weiß, daß alles zu Ende ist, daß es nichts zu erwarten gibt. Das dauert 4 Tage, die Ewigkeiten sind... Wenn ich unten bin, habe ich das Bedürfnis zu sagen: Mein Gott, mein Gott!, mich auf die Knie zu werfen, und meine Lippen zu bewegen. Aber sobald ich genesen bin, bin ich jeglicher Sammlung unfähig."

P. Cl.-J. R., S. 136.

„Ich lache über mich, wenn ich meine erschreckende Plastizität betrachte. Sobald ich einen Gedanken finde, der dem meinen ähnelt, überlasse ich mich ihm. Ich nehme alle Konturen an, die er mir auferlegt. Ich bin träge. Und wenn ich mich betrachte, frage ich mich manchmal mit Schrecken, ob ich noch etwas Originales habe, derart w e r d e ich mit Leichtigkeit. Ich glaube, daß meine Gedanken alle Formen annehmen, die ein Gedanke annehmen kann. Wird er jemals anhalten?

Diese dauernden Variationen, diese Plastizität lassen in diesem Augenblick nur die Überzeugung in mir immer stärker werden von der allgemeinen Ungewißheit. Ich glaube, daß die, die Gewißheiten haben, gezwungen sind, die Augen vor irgend etwas zu verschließen." A. F.-J. R., Bd. I, S. 154.

Das Erlangen von Gewißheiten ist danach für Rivière immer mit dem Zwang zur Einschränkung verbunden, ist also ein rationaler Bewußtseinsvorgang, der nur willentlich erreicht werden kann.

„Es gibt nichts Schlimmeres zu ertragen als den Gedanken, daß es nichts zu verändern gibt, daß die Wirklichkeit so, wie sie uns gegenübertritt, recht ist nicht deshalb, weil sie irgendeiner guten Regel gleichlautet, sondern nur in dem, daß sie die Wirklichkeit ist. Ich weiß aus meiner eigenen Erfahrung, wie dieser Gedanke allzu schwer für den Menschen ist, wie unmöglich es ist, damit zu leben." A. F.-J. R., Bd. IV, S. 12/13.

Aus dieser strukturgebundenen Angst vor jeder Festlegung kann er auch nicht zu einem standhaften Glauben gelangen, den er als

etwas Unveränderliches erkennt, zu dem ihm aber die Beständigkeit im Fühlen und Empfinden fehlt. Aber gerade diese innere Unrast läßt ihn immer wieder diesen Glauben zu erlangen suchen, der allein ihm inneren Frieden zu geben vermag.

„... wenn ich nicht glaube, so ist es deshalb, weil ich den Glauben als etwas Unveränderliches verstehe, und es doch nicht nachempfinden kann ... ich höre nicht auf, an den Frieden zu glauben, ihn zu wollen und mich zu zerreißen, weil ich ihn nicht erlange. Das ist alles." A. F.-J. R., Bd. IV, 169.

„Oh! wie alles das, was ich sage, nicht wahr ist. Ich bin Beute einer Qual, die ich nicht definieren kann. Zuweilen scheint es mir, wie wenn es ein Verlangen nach Gott wäre; aber dann sehe ich, daß ich niemals weiter von ihm entfernt war." A. F.-J. R., Bd. III, S. 92/93.

Die Ironie als Ausdruck des Bewußtseins vom Nichtseienden zeigt die Lockerheit der Beziehungen zur Umwelt.

„Der Grund, der mich hindert, Katholik zu sein, das ist gerade dieses Lachen, diese undurchdringliche Ironie, dieses Gefühl der Ungültigkeit des Widerspruchsprinzips, das den Grund meines Wesens ausmacht und meine einzige Beständigkeit. Lächeln ..., das das Bewußtsein der Wirklichkeit des Nichts ist, der geheimen und tiefen Nichtigkeit von allem, selbst von Gott ... Selbst, wenn Gott existierte, selbst, wenn es ein Paradies und eine Hölle gäbe, würde ich das Gefühl behalten, daß alles das nicht der Mühe lohnt, denn das Nicht-Sein ist, wenn das Sein ist." A. F.-J. R., Bd. III, S. 40/41.

„Was vielleicht das Tiefste in mir ist, ist das Bewußtsein des Vergeblichseins jeder Anstrengung, meine geheime und undurchdringliche Ironie." A. F.-J. R., Bd. II, S. 287.

Diese allgemeine Instabilität des Ich' zeigt sich besonders auch in der Durchbrechung des Kategorialgefüges. Rivière spricht selbst von seiner „sensibilité intellectuelle", d. h. von seiner intellektuellen Empfindsamkeit und seinen „pensées sensuelles", seinen „sinnlichen Gedanken". Empfindungsvermögen und Denkvorgang sind also nicht klar voneinander geschieden, sondern durchdringen einander gegenseitig. Jeder Gedanke setzt sich in ein Gefühl um, so daß Denken und Fühlen für ihn dieselbe innere Schwingung auslösen.

„Besonders mein Gedanke ist zu sinnlich. Ich habe es nicht verstanden, ihn dahin zu bringen, sich selbst zu schulen, sich vorwärtszubringen, die nebensächlichen Einfälle zurückzustoßen, die sich auf seine Spur stürzen wollen. Alles, was schillert, zieht ihn an, die Formen scheinen ihm zu berückend zu sein, um zu wagen, die Augen zu schließen, ..." A. F.-J. R., Bd. I, S. 193.

„Was den Gehalt der Formeln betrifft, so schreibt Rivière an seinen Freund Alain-Fournier, die wir aufgestellt haben, so glaube ich, daß die meinige, — obgleich gezwungenermaßen falsch aus Naturnotwendigkeit, — außerordentlich verständlich ist und mir über vieles in meinem Ich Klarheit verschaffen kann. Wir haben diese Formel so ausgedrückt: „Ich bin jemand, der seinen Gedanken f ü h l t." Ich würde sie gern abändern derart, daß ich ein neues Wort einfügte, das den Nachteil hat, sie einzuschränken und den

Vorteil, sie genauer zu fassen: „Ich bin jemand, der das Allgemeine fühlt." ... Die wahre Wirklichkeit ist für mich allgemein, d. h. daß ich die allgemeinen Vorstellungen denke, indem ich ihnen eine bestimmte Farbe, ein bestimmtes Leben, eine bestimmte Schönheit in sehr genauer Weise gebe. Ich denke, wie ein Maler sieht: mit Sinnlichkeit. Das Allgemeine hat für mich seine Form, seine Konturen, die mir erscheinen wie dem Maler die der äußeren Objekte und die in mir dasselbe Lustgefühl oder Unbehagen wecken. Deshalb fühle ich auch so lebhaft die Schönheit einer Metaphysik wie die des Aristoteles' ... Aber im selben Augenblick, wo ich den Geschmack des Allgemeinen und die Fähigkeit, es wie eine konkrete Wirklichkeit zu fühlen, habe, habe ich das klare Bewußtsein von seiner Nichtigkeit. Hier wird meine Formel zu eng. Denn ich fühle mit äußerster Lebhaftigkeit, wie jeder Gedanke, über den ich mich freue, Widersprüche in sich schließt ..." A. F.-J. R., Bd. I, S. 223/224.

Seine Überlegungen über das Wort „allgemein", das er in seine Formel eingeführt hat, lauten folgendermaßen:

„Ich habe fast überhaupt kein Gefühl für das Konkrete, Besondere, Einzelne. Beispiel: Die Stätten, wo ich reizvolle, wertvolle Stunden verbrachte, bedeuten für mich nichts mehr, sobald das Empfindungsvermögen, das ich dort in Erregung versetzte, gestorben ist. Ich habe A. wiedergesehen ohne die geringste Empfindung in mir. Die Farbe und die Form der Objekte weckten in mir nicht das geringste Entzücken. Ich freute mich, meine Kälte festzustellen.... die Erregungen, die in mir aus dieser Zeit geblieben waren, waren klassifiziert, geordnet und sorgfältig in meiner Sammlung eingereiht. Es hätte nicht viel gefehlt, und ich hätte ihnen eine Nummer gegeben. Im allgemeinen dient mein Herz mir nur dazu, Begriffe aufzustellen."

A. F.-J. R., Bd. I, S. 226/227.

Es sind also Gefühlserregungen beim Erleben in Rivière tätig, die ähnlich den Empfindungen von dem sinnlichen Reiz abhängen, und wie diese momentan, wechselnd, oberflächlich sind. Es ist die Auswirkung einer Augenblicksintegration, die sogleich in eine Projektion, d. h. in eine Zufühlung einer augenblicklichen inneren Stimmung umschlägt. Dies ist daran ersichtlich, daß bei einem Wiedersehen der betreffenden Landschaft keinerlei Reiz und Gefühl in ihm geweckt werden. Die Beziehungen waren nur Augenblickserregungen gewesen und hatten mit der Abänderung des persönlichen Zustands ihre Überzeugungskraft verloren.

Zugleich ist hier der Versuch gemacht, in die chaotische Mannigfaltigkeit des Elementarseelischen Ordnung zu bringen durch die Neigung, die Gedanken und Empfindungen zu systematisieren und mit Nummern zu ordnen (Ansätze zu S_2). Die subjektiven Augenblickserlebnisse werden nach dem Abklingen der Reizreaktion objektiviert und abstrahiert und wie Objekterlebnisse als Bewußtseinsreflexe einem allgemeinen System eingeordnet.

Über sein sinnliches Denken und Vorstellen äußert Rivière weiter:

„Wie andere als Maler und Musiker geboren werden, bin ich mit der Veranlagung zum Denken geboren; ich fasse die gedanklichen Einfälle mit

derselben Leichtigkeit wie die anderen die Töne, Farben oder die Melodie der Sprache." A. F.-J. R., Bd. III, 371.

Die starken Gefühls- und Empfindungseindrücke setzen sich bei Rivière sogleich in eine gedankliche Form um, denen aber durch die Subjektivität ihres Ursprungs von R. selbst eine objektive Allgemeingültigkeit abgesprochen wird:

„Ich stehe dem, was ich erfinde, gegenüber, wie ein Maler, der das Auge vor seinem Bilde zukneift und sich nähert, um hier und da noch einen Strich hinzuzufügen. Ich sehe die leeren Stellen, ich bringe zwei oder drei gedankliche Einfälle hervor, die danach trachten, diese auszufüllen, und wähle den, der sich am besten dem übrigen einpaßt. Wie könnte ich an die Objektivität einer Konstruktion, eines Gebildes glauben, von dem ich so die Kunstgriffe kenne, an die Wahrheit eines Schauspiels, von dem ich von der Kulisse aus die Proben gesehen habe? Ich sage Euch, daß man mit den Ideen machen kann, was man will und zu denselben nacheinander ja und nein sagen kann." P. Cl.-J. R., S. 163.

„Die Beobachtung hat mich feststellen lassen, daß der Gedanke sich ohne jeglichen Vorsatz, objektiv zu sein, bildet. Wie durch einen Spiegel projiziere ich davon den Gehalt aus mir heraus, wie man die Äußerlichkeit der Empfindung wie eine Halluzination hat betrachten können." P. Cl.-J. R., S. 164.

Den rationalen Gedanken hält Rivière daher für kein objektives Erkenntnismittel, um das Reale zu erfassen. Er weiß, wie die Ideen in ihm entstehen: ihr Ursprung ist rein i n w e n d i g, und sie wachsen und quellen in ihm hervor wie in dem Gehirn eines Malers eine Bildkomposition sich entwickelt. (Vgl. P. Cl.-J. R., S. 161/162.) Es sind bei dieser S-Grundstruktur nicht die objektiven Beziehungen zum Gegenstand das Ausschlaggebende, sondern die subjektiven Gefühlsempfindungsreflexe, die jeweils in der Innenwelt hervorgerufen werden. Das tritt bei R. nicht nur im Bereich der Sinnesfunktionen allgemein in Erscheinung, sondern wirkt sich auch auf den Denkbereich aus. Der irrationale Ursprungscharakter dieser gedanklichen Innenweltreflexe wird daher symbolhaft mit der impressionistischen Schaffenskraft des Künstlers in Vergleich gesetzt. Solches spiritualistisches Denken entbehrt mit Notwendigkeit der logisch-kausalen Verkettung und ist in seiner Art durchaus willkürlich.

„Man muß niemals mit Ideen umgegangen sein, gefühlt haben, wie köstlich es ist, sie zu verwandeln, zu formen, zu zerstreuen, um zu glauben, daß sie eine Parallele mit dem Sein haben. Ich behaupte, mit irgendwelcher Idee irgendwelches System bilden zu können oder selbst zwei nach und nach entgegengesetzte Systeme." P. Cl.-J. R., S. 151/152.

Diesen inneren Vorgängen gedanklicher Formung liegt aber, trotzdem sie vom eigenen Ich hervorgebracht werden, kein eigentlich aktives Gestaltungsmoment zugrunde. R. ist ihnen gegenüber machtlos, ohnmächtig. In passiver Selbstreflexion betrachtet er diese Ideen, die ohne seinen Willen und sein Tun in ihm entstehen und auch keinerlei Antrieb nach außen verursachen.

„Gestern war es großartig. Ich fühlte, wie in mir die Ideen hervorquellten, emporsprangen und sich entfalteten wie Raketen ... Und ich hatte keine Zeit, etwas zu fassen noch etwas ins Auge zu nehmen, so übersprudelnd war dieses Feuerwerk. Das ist die Art, die Ideen und dann ihr Ausdruck, die Kunst, wie etwas von mir völlig Unabhängiges zu betrachten, indifferent in sich, nebenbei lebend. Aber wenn ich keinen Moment an ihre Wahrheit glauben kann, wenn sie mir wie ein Feuerwerk erscheinen, wie ein großer, übernatürlicher Tanz, ebenso zufällig und vergeblich wie jedes Spiel, s o b i n i c h n i c h t s v o n i h n e n , u n d s i e s i n d n i c h t s v o n m i r. Sie gehen in mir spazieren wie schöne Tiere; ich liebkose sie, aber nicht für einen Augenblick vermenge ich mich mit ihnen." A. F.-J. R., Bd. III, 341/342.

Man könnte diese Art, wie R. seinem Vorstellungsleben und den daraus hervorgehenden gedanklichen Einfällen gegenübersteht, mit I d e e n i m p r e s s i o n i s m u s bezeichnen. Wie der impressionistische Maler nur immer den subjektiven Augenblickseindruck der Wirklichkeit auf seinem Bilde festhält und wiedergibt, so gibt R. den subjektiven Empfindungseindruck seiner gedanklichen Einfälle wieder, die als Objekterlebnisse wie das Wahrnehmen von Farben, Tönen und Gesprochenem vom Bewußtsein erfaßt und betrachtet werden, bei denen das eigene Ich in keiner Weise mitschwingt, und die dennoch rein inneren Ursprungs sind, nach seinen eigenen Aussagen, und denen er selbst objektiven Realitätscharakter abspricht. Impressionistisch also insofern, als der E i n d r u c k der gedanklichen Einfälle auf das S u b j e k t maßgebend ist, nicht aber ein Erkennen und ein logisch-zusammenhängendes Ordnen und Verarbeiten. Es ist mehr ein passives, willenloses Hineinsehen und Hineinhorchen in sein Inneres, als ein willensmäßig-aktives Umsetzen seiner Ideen in die Wirklichkeit. Es wird nicht nach logisch-kausalem Zusammenhang gefragt, sondern „empfindungsmäßig", ähnlich dem „Gefühl wie" nach dem „fehlenden" Gedanken gesucht, der an die „leere Stelle" gesetzt wird. Es liegt hier eine Vermischung von Gedanken, Vorstellungen und Gefühlsmomenten vor. Deutlich wird das an seinem Vergleich hinsichtlich des Hervorbringens seiner Ideen mit dem Schaffensvorgang des Malers und Musikers. Daß er dabei diese gedanklichen Einfälle wie etwas Fremdes in seinem eigenen Selbst betrachtet, liegt darin begründet, daß er über sie keine Gewalt besitzt, daß sie von so schnellem Wechsel und einer solchen Flüchtigkeit sind, daß sein Ich ihnen keine bestimmte Note verleiht, noch daß sie seinem Denken und Fühlen eine richtunggebende Kraft bedeuten. Der Vergleich seiner sprühenden Ideen mit einem Feuerwerk charakterisiert sehr treffend in der Buntheit, der überraschenden Vielfältigkeit und der künstlichen Entstehungsweise die Innenwelt des S-Typus', in der jede Idee Ausdruck innerer seelischer Erregung und Spannung wird. Die Phantasie und ihre Einfälle werden aber nie zur Wirklichkeit; es bleibt beim Genuß des Eindrucks. Die spielerische Komponente überwiegt dabei. Er sagt selbst:

„Das Spiel ist noch das Allerschönste in unserem Leben. Was sind alle Künste, wenn nicht Spiel? Wann fühlt man sich wirklich frei und stark, wenn nicht dann, wenn man spielt? Dann konzentriert sich das ganze Wesen, wie ein wildes Tier, das sprungbereit ist, dann entspannt es sich in einer einzigen Bewegung; dann nur findet es seine wirkliche Einheit, weil es sich dann von seinen Teilungen, seinen Unschlüssigkeiten, seinen Ängsten, seinen Bedenken losreißt, und eine Bewegung, ein Aufschwung, eine Kraft in der Entwicklung wird." P. Cl.-J. R., S. 166.

Diese „Brockenhaftigkeit" des Denkens und diese Neigung zum Spielerischen lockern die Beziehung zur Außenwelt, bedingen Instabilität und Unsicherheit gegenüber dem Gegebenen. Der Zweifel stellt sich ein. Das Einzige, woran er nicht zweifeln kann, ist die Wirklichkeit, die Allgegenwärtigkeit des Nichts. (Vgl. A. F.-J. R., Bd. III, S. 313.) Der lythische Charakter seines Ich hat jeden Halt verloren und das Nichts, die Leere stehen überall wie ein Gespenst vor ihm:

„Ich will nicht verstehen, weil es nichts zu verstehen gibt, weil dieses Universum, von dem ich nicht einmal mit Gewißheit weiß, ob es existiert, das Unnützeste, das Grundloseste ist, was sich erträumen läßt."
P. Cl.-J. R., S. 99.

„Ich leugne einfach die Werte und das Prinzip des Nicht-Widerspruchs. Ich glaube ganz natürlich, daß ein Ding auf einmal sein und nicht sein kann, und meine Unfähigkeit, es zu begreifen, tut wenig dazu. In einem Wort, ich nehme ein Chaos an, ohne dabei bestimmte Züge und ein Gesicht entdecken zu wollen; ich sehe nur das Nichts und das Sinnlose überall."
P. Cl.-J. R., S. 96.

„Ich fühle, daß alles vergeblich ist, keinen Sinn hat, kein Ziel hat..."
P. Cl.-J. R., S. 10.

Ist Rivière von den Außenweltreizen stark beansprucht, so vergißt er wohl das Gespenst in seinem Innern. Aber in Augenblicken, in denen das Außen, von dem er den Reiz empfängt, selbst im eigenen Frieden ruht, und sich diese Stimmung überträgt, wird sich Rivière das Fehlen seiner eigenen inneren Wesenheit schreckhaft bewußt, und das Nichts wird doppelt fühlbar:

„Das Nichts ist es, das mich vergiftet. Meist denke ich nicht daran, vergesse ich es. Aber in bestimmten Augenblicken fühle ich plötzlich seine Gegenwart, und mein ganzes Wesen wird davon betroffen. Es ist etwas, was nicht ist und plötzlich mir sagt: Hier bin ich. Hinter dem, was ich sehe, plötzlich das schauerliche Gesicht dessen, das nicht ist. Monstrum, Form ohne Form, ein Etwas, das ich zurückstoßen möchte, und was ich nicht fertig bringe. Besonders, wenn ich mich über den Frieden einer Landschaft freuen will: ...Sommermorgen, Winternachmittage..."
P. Cl.-J. R., S. 8/9.

Gerade, weil die Erregungen beim S-Typus reizbedingt, abhängig von momentanen Affekten und Stimmungen sind, nicht aber seelischen Tiefenreaktionen entspringen, wird hier das Gefühl der Nichtigkeit besonders empfunden.

„...ich bin von Leidenschaften verzehrt. Aber im Augenblick, in dem mich die stärkste Erregung packt, fühle ich davon im Tiefsten die Unwirklichkeit und Nichtigkeit; ohne aufzuhören, mich zu freuen, erlebe ich doch dieses innere Lächeln, durch welches jeder Ernst zerstört wird... So habe ich, auch außerhalb der Krisen, in denen mich das Nichts packt und vor mir auftaucht, mich an seine Begleitung gewöhnt; ich weiß es, tief in meinem Innern, es infiziert mein ganzes Leben, es hindert mich, daß ich mir auf den Weg irgendwelche Sicherheit mitnehme." P. Cl.-J. R., S. 18/19.

In solchen Augenblicken, in denen Rivière ausschließlich von dem Gefühl der Nichtigkeit und Vergeblichkeit alles Seienden beherrscht wird, leugnet er sogar jede Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit des Bestehens einer Ordnung und eines Sinns im Weltganzen.

„...ich möchte Euch fragen, warum man Christ sein m u ß, warum es notwendig ist, einen Gott zu haben, eine Religion, einen Kult. Ich gebe zu, daß die Welt ein Chaos ist, daß alles in schrecklicher Unordnung ist. Ich gebe zu, daß der Katholizismus die e i n z i g e Erklärung dieses Chaos' ist, daß er allein der Natur einen Sinn gibt. Aber warum gibt es eine Erklärung, warum soll alles einen Sinn haben, warum muß es ein primäres Ordnungsprinzip geben und eine Verletzung dieser Ordnung?... Was verbürgt den Übergang meines Wunsches in die Wirklichkeit des Objekts dieses Wunsches? Ist es deshalb, weil ich, um die Welt zu verstehen und über sie zu verfügen, es nötig habe, daß es eine Ordnung in der Welt gibt? Ich sehe die Unentbehrlichkeit einer zielstrebigen Welt nicht ein. Im Gegenteil scheint es mir, wie wenn sie der ewige, unbestimmt tanzende Automat sei, die vergeblichste, zufälligste aller Komödien, ein hübscher, vom Nichts gespielter Scherz." P. Cl.-J. R., S. 93/94.

Diese subjektiven, affektbetonten Relationen zur Außenwelt spiegeln deutlich die innere Haltlosigkeit und Indifferenz gegenüber dem Gegebenen wider. Das Erlebnis des allgemeinen Chaos, das dem Fehlen von im eigenen Ich verankerten Inhalten entspringt, und das daraus folgernde Gefühl des absoluten Verlassenseins und der völligen Losgelöstheit von allen irdischen Beziehungen führt zum Affekt der A n g s t, der Angst nicht nur vor der Außenwelt, sondern auch vor seinem eigenen Innern. Um die eigene innere Leere nicht zu fühlen, strebt er danach, sein Selbst zu überwinden:

„Ich muß ein unerbittliches Leben haben, ein Leben, das mich ganz verlangt, das mehr verlangt als mich selbst. Ich kann nur glücklich sein, wenn ich von unaufhörlichem Fragen bedrängt werde. Ich darf mir nicht gehören, weil ich mich dann zur Verzweiflung bringe und schlecht werde. Ich habe es nötig, unaufhörlich zu unterliegen, um etwas zu gelten."
P. Cl.-J. R., S. 191/192.

„Ich kann sowohl das schöne Wetter als auch den Frieden nicht mehr ertragen. Meine Seele ertrinkt in grauenhafter Zartheit. Man überläßt mich dann mir selbst, und davor habe ich gerade Angst." P. Cl.-J. R., S. 211.

„Es gibt Augenblicke, wo mein Glaube wie die Wirkung eines Bedürfnisses erscheint, des Bedürfnisses, nicht allein zu sein..."
A la trace de Dieu, S. 175.

Dieser Affekt der Angst ist es auch, der R. nur ungern rückwärtsblicken läßt. Seine ganze Lebenskraft strebt nach vorn, nach immer neuen Erlebnissen und Erfahrungen. In ihm leben seine „désirs", die ihm seine individuelle Welt aufbauen und ausmachen und mit immer neuen Reizen die innere Unruhe wachhalten:

„Ich bin in der Gewalt der Bewunderung, die man Erstaunen nennt. Diese Leidenschaft ist von allen die schlimmste, weil sie allen vorangeht."
De la Foi, S. 996.

Er bemüht sich auch nicht, dieses innere Sehnen und Verlangen zu verwirklichen, in Besitz zu verwandeln; für ihn kann das Reale das Träumen nicht erschöpfen. Es würde an Glanz und Überzeugungskraft verlieren. Er muß schnelle Befriedigung finden, um neues Verlangen erzeugen zu können, um sich bewußt vor dem Erlebnis der eigenen inneren Leere zu bewahren.

„Diese Objektivierung meines Empfindungsvermögens ist Ausdruck von dem, was in mir vorgeht. Konkretisieren sich meine Träume und Désirs nicht dauernd in Bildern, deren Leben genau so intensiv ist wie das wirkliche Wesen? Habe ich wirklich Träume und Désirs ohne Namen? Wenn ich sie nicht nennen kann, ist es deshalb, weil die Bilder zu zahlreich vor mir entstehen, als daß ich sie mit einem Wort kennzeichnen könnte, ... aber trotz allem wirklich und lebendig!" A. F.-J. R., Bd. I, S. 177.

„Ein ganzer Teil meiner Seele ist unempfindlich ... Aber was bleibt dann noch an Lebendigem in mir? Meine Désirs. ... Meine Désirs sind mein wertvollster Besitz, weil das Lebendigste. Deshalb pflege ich sie auch eifersüchtig. Ich nähre sie, ich belebe sie, ... aber ich zögere so lange wie möglich die Verwirklichung hinaus. Denn sobald sie verwirklicht sind, sobald die Empfindung in einem Aufleuchten gekostet worden ist, habe ich nichts mehr, sind meine Hände leer." A. F.-J. R., Bd. I, S. 227/228.

Diese Désirs verkörpern in sich kein zielgerichtetes Streben nach Verwirklichung von bestimmten verpflichtenden Idealen, sondern sind ein jeweiliges Aufgreifen von gefühlsempfindungsbetonten Begriffen, die wohl momentane Affekte auslösen können, dabei aber gegenstandslos bleiben.

„Ich lebe auch nur durch meine Désirs. Aber diese Désirs ... alle meine Anstrengungen, sie zu nähren, sie schmerzhaft zu machen, glücken nur selten. Denn die fortwährende Analyse, mit der ich mir die Seele zerreiße, vermag nur zu oft, sie zu schwächen. Damit ein Désir mich stark berührt, muß er aus meinem Unterbewußtsein kommen, muß ich ihn nicht erklären können, muß er stärker sein als ich. Dann neige ich mich mit Entzücken vor seiner Macht, sehe ich ihn in mir wachsen wie ein übermenschlicher Fremder, und meine ganze Seele brennt danach, ihn zu erhalten. Ich habe noch niemals eine solche Überhandnahme eines Désir erlebt. Aber all mein Sehnen strebt danach, endlich diese Einheit meines ganzen Wesens um einen starken Désir zu verwirklichen. Ich weiß natürlich nicht, welcher Art er sein wird. Liebe ... oder Ruhm? ... Im Augenblick ist es die Musik, die große Erregerin des Unbewußten, die mir als Erzeugerin solcher großer Désirs dient. Désirs

ohne Gegenstand, die sich blähen, zusammenfallen, um sich mächtiger wieder zu erheben." A. F.-J. R., Bd. I, S. 228/229.

(Vgl. auch A. F.-J. R., Bd. II, S. 171 und 215.)

Ebenso wie seine Wesenheit der inneren Geschlossenheit entbehrt und in eine Vielheit von wechselnden Wesenheiten zerfällt, so entbehren auch seine Désirs einer einheitlichen Richtung und Zielsetzung. Auch seine innere Unruhe ist vielfältig, variabel und labil. Ihr fehlt dadurch die Intensität und Kraft, die jeder wirklichen Größe anhaften. Sie umfassen und erfüllen daher auch niemals sein ganzes Wesen und veranlassen somit auch keinerlei Antrieb zur Aktivität nach außen. Indem sie in ihm wachsen und sich vermehren, glaubt er, unter ihrer Last zusammenbrechen zu müssen.

„Jeden Tag muß ich eine Welt aufrichten. Meine Désirs sind nach und nach so in mir angewachsen, daß es jetzt ein ganzes Volk ist, das ich morgens wecke. Es gibt Augenblicke auf der Straße, wo ich unter der Heftigkeit ihres Getümmels schwanke. Ich gehe durch sie wie mit einem Kreuz. Meine Seele ist bisweilen so erschöpft, daß ich plötzlich nicht mehr weiß, was ich tun soll, um weiterleben zu können. Das ist ein Sieg, ein Triumph! Das bedeutet gerade Mut, sich unaufhörlich unversehrt zu halten.
A. F.-J. R., Bd. IV, S. 103/104.

Sein ganzes Lebensinteresse ist darauf gerichtet, seinem eigenen Ich das „Geheimnis" zu entlocken. Um über dieses unruhige Innenleben absolute Gewißheit zu erlangen, um seine eigene Seele in ihrer Ganzheit zu erfahren, so wie sie ist, strebt er nach Aufrichtigkeit.

„Aufrichtigkeit besteht darin, ganz sich selbst zu überlassen, dem natürlichen Lauf seiner Erregungen zu gehorchen, ungezwungen seinen inneren Neigungen nachzugehen... Richtiger ist noch zu sagen: Aufrichtigkeit ist ein dauerndes Sich-Mühen, seine Seele so zu schaffen, wie sie ist. Nichts trügt mehr als das Spontane, nichts ist mir fremder. Ich fange niemals selbst an; die Gefühle, in die ich hineingerate, sind nicht meine eigenen; ich erfahre sie nicht; ich gerate zunächst hinein wie in ein Geleise; sie ziehen mich darin fort, weil sie bequem und beruhigend sind; jeder hat sie schon durchlaufen. Sie haben gerade die Neigung, die es ihnen ermöglicht, mich auf das Niveau des Andern zu bringen,... sie ermöglichen eine Verständigung. Aber trotzdem bedeuten sie für meine Seele nur Höflichkeitsformeln."
De la sincérité envers soi-même, S. 6.

Rivière empfängt entsprechend seiner labilen Struktur seine jeweiligen Inhalte von außen. Es fehlt ihm der sichere Tiefeninstinkt, dem die spontane Reaktion für gewöhnlich entspringt. Damit scheint sie für ihn auch des Momentes der Richtigkeit und Sicherheit in der Beurteilung der Dinge zu entbehren. Spontanes Reagieren bedeutet für Rivière das willenlose Ausgeliefertsein an die Reize und Eindrücke, die von außen auf ihn einwirken und seine biegsame Seele einem dauernden Wechsel ihres Inhaltes unterwerfen. Aufrichtigkeit soll dagegen den wirklich eigenen subjektiven Wesensgehalt zu offenbaren suchen.

Aber sobald er einen Augenblick die Aufrichtigkeit nicht überwacht, wendet sie sich gegen ihn. Vor allem muß er fürchten, daß sie ihm jeden Glauben an seine Gefühle nimmt, indem alles Ursprüngliche in ihm vom Bewußtsein aufgedeckt und bestimmt wird. Er vergleicht sie mit einem Lichtstrahl, der geschickt alle Hindernisse umgeht, alle seine Dunkelheiten entwirrt, so daß er zu sehr seine Gedanken sieht.

„Man besitzt die Aufrichtigkeit nicht wie etwas, an das man nur zuweilen zu denken braucht. Wenn ich einen Augenblick versäume, sie zu überwachen, kehrt sie sich gegen mich; sie läßt in der ganzen Seele ihren klaren und verderblichen Einfluß fühlen." De la sincérité envers soi-même. S. 9.

„Von der Aufrichtigkeit muß ich anfangs fürchten, daß sie mir jeden Glauben an meine Gefühle nimmt. Sie tritt in mich ein wie ein Lichtstrahl, der fähig ist, alle Hindernisse zu umgehen; sie entwirrt so gut alle meine Schatten, daß ich allzu vollkommen meine Gedanken sehe."
Ebenda, S. 10/11.

Rivière entdeckt durch seine Aufrichtigkeit gegen sich selbst Wünsche und Bedürfnisse in seinem Innern, die die Welt nicht befriedigen kann. Um seinem Leben einen Sinn zu geben, muß er zum Absoluten greifen. Er sucht die Erklärung der Welt in Gott.

Das religiöse Erleben wird also vom höherseelischen Bereich und als Bewußtseinsvorgang an Rivière herangetragen. Um zu verstehen, ist er Christ geworden.

„Der Geist ist bei mir viel begieriger, hungriger als das Herz. Mein tiefstes Bedürfnis, mein stärkster Drang ist intellektuell. Ich verachte auch weiterhin die Philosophie. Ich habe aber dieselbe Haltung wie die Philosophie." Lettre à Gide. N. R. F., T. XXIV, S. 772.

„Das Verlangen nach Texten zum Lesen zeigt, daß die Religion vor allem für mich geistiges Bedürfnis ist." Extr. d. C. d. Capt. S. 236.

Die elementarseelischen Schichten sind hier zu labil und in ihrer Beeinflußbarkeit durch die Umweltreize zu sehr mit dem Diesseits verkettet, als daß die Überzeugung von unten her aufgebaut würde. Die religiöse Auffassung dieses französischen S-Typus' ist nicht organisch in ihm gewachsen und gereift, sondern sie wird bei ihm von der Intelligenz, von oben her bestimmt. Gott wird nicht aus einer Gefühlstiefe heraus erlebt, sondern wird auf theoretisch-konstruierendem Wege mittels des Verstandes erfaßt.

„Es ist seltsam, mein Gott, daß Ihr nicht zu meinem Herzen sprechen wollt. Es ist immer die intelligence, die Ihr bewegen und beeinflussen wollt. Ich will damit sagen, daß Ihr mir immer Trost zusprecht auf dem Wege einer Stärkung meiner intelligence. Ihr erfrischt sie, Ihr erneuert ihren Gehalt, Ihr vergrößert die Reichweite und die Evidenz von dem, was sie in Augenschein nimmt, und Ihr beauftragt sie, dem Herzen die gleiche Beruhigung mitzuteilen. Ich glaube nicht, daß ich mich jemals auf große mystische Ergüsse gefaßt machen muß, noch auf eine direkte Verbindung mit Euch.

Nein mein Gott, ich werde Euch in diesem Leben nicht erkennen...Mein Gebet wird immer trocken und matt sein. Es hat keinen Zweck, daß ich

mich mit visuellen Meditationen befasse, wie die, die die Mystiker fordern. Ich glaube, sie blieben immer künstlich und konstruiert. Aber ich bitte Euch, mein Gott, fortzufahren, zu meiner Raison zu sprechen, mich durch Zeichen zu unterrichten, mich in Euren Plänen lesen zu lassen, wie Ihr es bisher getan habt." A la tr. de Dieu, S. 308/309.

Die Religion befriedigt für ihn intellektuelles Verlangen; so sind ihm die Erklärungen, die er in ihr findet, auch nicht wesentlich verschieden von denen der wissenschaftlichen Fragestellungen. Aber die wissenschaftliche Erklärung schließt neue Unklarheiten in sich ein, erweckt neue Fragen und Zweifel, während die mystische Erklärung die Möglichkeit einer konkreten Wahrheitserkenntnis gibt.

„Das Vague besteht für die, die das Unerklärliche beiseiteschieben, die es umformen in Unerkennbares, und die es anbeten als eine wahrhaft unverständliche Gottheit. Die katholischen Dogmen sind im Gegenteil das Resultat eines Orientierungsbestrebens, das bis zu seinen äußersten Konsequenzen vorgestoßen ist. Der christliche Geist strebt dahin, die Unsicherheit auf das Minimum zu begrenzen. So gleicht er in seinem Bestreben dem wissenschaftlichen Geist, und man kann ihm nicht zum Vorwurf machen, daß er das Dunkle um seiner selbst willen sucht." A la trace de Dieu, S. 45.

„Ein Mysterium ist die Aussage einer Erfahrung, der kurze Abriß einer ganzen Reihe von Erfahrungen, genau wie das wissenschaftliche Gesetz, das übrigens vollkommen den gleichen Typus darstellt wie das Mysterium." A la trace de Dieu, S. 200/201.

„Die wahrhafte Erklärung der Welt ist die, die mir nur e i n e Antwort gibt, die, die ganz und ursprünglich ist, wie die Welt selbst: das ist die mystische Erklärung. Sie ist voller Schwierigkeiten, ... aber sie nimmt sie auf sich und unterhält sie. Während die Wissenschaft die Probleme verlängert, löscht sie sie aus, indem sie sie absorbiert." De la foi, S. 794.

Das Mysterium wird nicht in seinem eigentlichen irrationalen Erlebnisgehalt erfaßt, sondern wird rational-empirisch erkannt. Der eigentlichen Problematik des Mysteriums wird nicht nachgegangen. Der mystische übernatürliche Bereich scheint für Rivière den gleichen Realitätscharakter zu haben, wie die wahrgenommen Dinge seiner Umgebung. Die imagination ist der Sinn, der uns mit dem Übernatürlichen verbindet. In gleicher Weise, wie die raison den natürlichen Bereich zu erschließen sucht, erfaßt die imagination die Welt des Unsichtbaren, Unerklärlichen für den Menschen. Sie nimmt deren Strahlen wahr, wie gewisse Photographien das Unsichtbare enthüllen.

„Ich will meiner Einbildung mit demselben Vertrauen glauben wie meinen Augen. Warum sollten wir unnütze Sinne haben? sollte die Wirklichkeit ärmer sein als die Mittel, die uns gegeben sind, um sie zu erkennen?" De la foi, S. 797.

„Was ich machen will, ist die Erfahrung Gottes, die direkte Feststellung seiner Gewohnheiten, seiner Vorzüge, seiner Mittel — in einem Wort: seiner Wege. Was ich liebe, ist die Haltung eines Wissenschaftlers gegenüber dem mystischen Reich." Vgl. Chaix, S. 156.

Dieses Streben nach Gotteserkenntnis auf Grund von intellektuellen Erfahrungen, nach Überwindung der Probleme und Schwierigkeiten, die sich ihm in seinem reichen Vorstellungsleben entgegenstellen, ist aber keins in dem Sinn, einer Sache zu dienen, sondern im Grunde ein Streben nach Stabilisierung und Sicherheit für sein eigenes Ich.

Sein Weltbild ist auf das eigene Ich konzentriert und am eigenen Ich gemessen. Um gegenüber den Eindrücken von außen, die fortwährend wechseln und neuer Art sind, Sicherheit zu haben, springt die raison ein, die zwar das Fehlen einer festen inneren Linie ersetzt durch eine methodische Regelung und Stabilisierung des Lebens von außen, die aber doch auch dem eigenen, subjektiven Vorstellungsleben und Denken entspringt und als seelische Funktion den gleichen Charakter der Anpassungsfähigkeit und Biegsamkeit besitzt. Der Intellekt arbeitet ebenfalls ichbezogen, indem er als Wertmaßstab nur das eigene Ich anerkennt. Dazu äußert Rivière selbst:

„Die Rolle der raison ist es, uns jene Art von Zweifeln einzusuggerieren, daß unser Glaube nichts weiter als der Ausdruck unser Persönlichkeit ist, daß er daher keinen objektiven Wert hat. Ist sie nicht daher die Fähigkeit, sich anderes vorzustellen als das, was gegeben ist? Die raison ist die Fähigkeit des Möglichen." A la trace de Dieu, S. 163.

„Arbeit der raison: das Mögliche dem Wirklichen anzugleichen, und das Wirkliche durch das Mögliche zu bestreiten."
A la trace de Dieu, S. 164.

Durch die religiöse Lektüre weiß er aber, daß es eine Menge Dinge gibt, die über ihn hinausgehen, die er nicht fassen kann, für die er der Erleuchtung durch Gott bedarf:

„Das Wesentliche ist, zu der Überzeugung gekommen zu sein, daß es Wahrheiten außerhalb meines Ich gibt, die höher sind als mein Ich, die auf mich verzichten, die man erwerben muß. Das ist schon viel, daß ich nicht mehr alles meinen kleinen ersten Eindrücken unterwerfen will, daß ich im ganzen Vertrauen zu der Wahrheit haben will, sie Stück für Stück mir aneignen will. Ich glaube, das ist das Wesentliche am Glauben,"
A la trace de Dieu, S. 253.

Der Glaube soll die Grenzen seines Erkenntnisvermögens erweitern, soll ihm letzte Gewißheit geben, und soll auch in seiner Innenwelt Ruhe und inhaltliche Konstanz ermöglichen. Dazu muß aber nicht nur seine intelligence überzeugt sein, sondern, damit die Empfindungen nicht im Banne der Außenweltreize bleiben und sein Ich von neuem fesseln und ablenken, muß er auch gefühlsmäßig vom Glauben erfaßt werden. Das geschieht willensmäßig-suggestiv in einem Hinarbeiten auf den Glauben. Was nicht natürlich gegeben ist, soll dem Ich durch mechanische Gewöhnung eingeprägt werden, im Sinne des „pratiquer": Um Rivière zu der wirklichen, gefühlsmäßigen Glaubensüberzeugung zu bringen, rät P. Claudel ihm:

„Sagt Eure Gebete alle Tage, selbst, wenn Ihr sie nur mit dem Mund sprecht, selbst, wenn Eure Aufmerksamkeit abwesend ist. Der Wille wird wenigstens da sein. Und wer weiß, ob diese Gebete, die so oft von so heiligen Lippen gesprochen wurden, nicht eine Kraft in sich selbst tragen. Der, der alle Abende und Morgen betet, indem er darauf soviel Aufmerksamkeit als möglich verwendet, ist seines Heils gewiß. Wenn möglich, geht alle Tage zur Messe, folgt wenigstens ein ganzes Jahr dem Kirchenzyklus. Tragt ein Skapulier, betet den Rosenkranz, macht den Leidensweg ..."

P. Cl.-J. R., S. 50.

„Ihr müßt Euch eine katholische Atmosphäre schaffen, in diese so wunderbare Welt des christlichen Gedankens und der christlichen Schönheit leben, Eure Religion lernen, die Ihr ohne Zweifel gar nicht kennt, ..."

P. Cl.-J. R., S. 91/92.

Wie beziehungslos dabei die religiöse Haltung, die erstrebt wird, zum inneren Seelenleben bleibt, ist an der Art ersichtlich, wie dieses pratiquer charakterisiert wird. Das vorherrschende rationale Bewußtsein läßt ein natürliches gläubiges Empfinden nicht aufkommen.

„... man gelangt nur zur générosité des Glaubens, zu der kindlichen Leichtigkeit, die alle Wunder bejaht, durch geduldiges und verzweifeltes Studium: kleinste Dienste jeden Augenblick, Übungen ins Leere wie die, die man zur Körperstählung vollführt, und die so dumm sind, daß man unaufhörlich darauf brennt, sie sein zu lassen; Nachahmungen von Gefühlen, die man nicht besitzt; und diese Art, sich in diesem so leeren Gebiet an die geringsten Stellungen, die man hier durch Zufall erwirbt, anzuklammern. So muß man sich abmühen, um die Munterkeit und Lebhaftigkeit der Seele zu erlangen. — Das sind die Arbeiten des Glaubens." De la foi, S. 784.

Das Gebet erweist sich nicht als Ausdruck tiefer Innerlichkeit, unmittelbarer Gottverbundenheit, sondern wird unpersönlich-formal angewandt. Als etwas Substantiell-Faßbares und Klassifizierbares sind die menschlichen Empfindungen und Gefühle in den katholischen Gebeten ein für allemal festgehalten:

„Das freie, jedesmal improvisierte Gebet, so wie es die Protestanten verrichten, was das an Falschem, Lästigem, Unangenehmem hat, ist das, daß es unnütz ist: tatsächlich, die festgelegten Gebete der katholischen Kirche haben ein für allemal alle Nöte, die das Menschenherz fühlen kann, formuliert, haben alle Gefühlslagen, in denen der Mensch sich befinden kann, ausgeschöpft. Man kann nur nebenbei improvisieren."

A l. tr. d. Dieu, S. 236.

Mit eigener aktiver Kraft von sich aus die letzte Glaubensgewißheit zu erlangen, fühlt sich Rivière innerlich zu ohnmächtig. Gefühle und Empfindungen liegen zu sehr an der Oberfläche, die Sinne werden immer wieder von neuem durch Einwirkungen von außen in Erregung und Anspannung versetzt, so daß sie das Seeleninnerste, das Herz, in seiner Entfaltung ersticken.

„Meine Sinne drücken zu sehr auf meinem Herzen, um ihm zu gestatten, zu wachen." P. Cl.-J. R., S. 20/21.

„Tief in meinem innersten Ich besteht ein leises und dauerndes Nachdenken, von dem ich nichts wüßte, wenn ich mich nicht bemühte, es zu erkennen: das ist meine Seele. Sie ist schwach und wie ideal, sie existiert kaum; ich fühle sie wie eine mögliche, entfernte Welt."

De la sincérité, S. 7/8.

Wenn er sich bemüht, am religiösen Erleben auch dieses Innerste, das Herz, zu beteiligen, um damit im Glauben zu einer Geschlossenheit seines Ich, d. h. aber zu innerem Frieden zu gelangen, so reichen seine Kräfte und Möglichkeiten doch nur dahin, willensmäßig-bewußt diese ablenkenden Einflüsse von außen fernzuhalten, ein passives Sich-entäußern zu verhindern.

„Diese Tage habe ich gefühlt, wo mein kleiner Verdienst liegt: in der dauernden Gegenwärtigkeit des Willens, der mich am Sichgehenlassen hindert, der alle meine verfügbaren Kräfte über das Wasser hält. Es ist der Wille der kleinen Gelegenheiten, fast den Gefühlen ähnlich, die er hervorbringt. Er ist nur ihre innere Rüstung." A l. tr. d. Dieu, S. 257.

Es ist also der Wille, der die Gefühle vor ihrer raschen wechselnden Reizreaktion zurückhält, ihnen eine gewisse Ordnung verleiht, wodurch Gott der Weg erschlossen wird, in die leere Seelenform hinabzusteigen und ihren Wesensgehalt zu bestimmen. Das Herz, die Seelentiefe, ist also nicht der Ausgangspunkt, die Quelle des religiösen Erlebens, sondern soll erst durch das religiöse Erleben in seiner Wirksamkeit geweckt werden, soll erst seinen Inhalt durch Gott erfahren.

„Selbst, wenn das Herz nicht beteiligt ist, selbst, wenn man sein Herz nicht dazu bewegen kann, so ist doch ein hergesagtes Gebet etwas. Denn man versetzt sich, wenigstens äußerlich, in die wahrhafte Beziehung, wo der Mensch Gott gehört. Ein hergesagtes Gebet bedeutet Versöhnung mit Gott. Gott kann in die leere Form hinabsteigen, kann sie ausfüllen: er hat eine Gelegenheit, sich auf die Seele zu stürzen und sie wiederzugewinnen wider ihren Willen." A l. tr. d. Dieu, S. 115.

So bemüht sich Rivière, die Gläubigkeit willensmäßig zu erwerben. Dabei ist aber seine Gottesvorstellung so getroffen, daß seine eigenen persönlichen Neigungen und Interessen gewahrt bleiben, um somit seiner Willkür einen möglichst weiten Spielraum zu lassen. Gottes Existenz ist als heteronome, dogmatisch bestimmte Gesetzmäßigkeit erfaßt worden, um dann in egozentrischer Zielstrebigkeit umgebogen zu werden. Die Tendenz zu Gott ist also nicht eigentlich metaphysisch gerichtet; Gott wird wohl eine Allmacht zugestanden, zugleich aber auch eine Allschwäche. Man kann diese Auffassung als material-anthropomorph bezeichnen, im Gegensatz zu der in Deutschland überwiegenden Gottesvorstellung, die einen ideal-anthropomorphen Charakter trägt. Dabei wird Gott nicht nur mit allgemeinen anthropomorphen Wesenszügen vorgestellt, sondern spiegelt speziell die individuell-typusgebundenen

Merkmale dieser Seelenstruktur wider: z. B. die Scheu vor der Verantwortung, die innere Unsicherheit und Unentschlossenheit den Dingen gegenüber. So heißt es:

„Man kann in gewissen Fällen sagen, daß Gott es nötig hat, daß der Mensch einen Vorwand gibt, dies oder jenes zu tun; die Idee ist ihm schon gekommen, aber er wagt es nicht allein... Es gibt eine primäre instinktive Erkenntnis in der Seele des Christen, nicht zwischen dem, was möglich oder nicht möglich ist nach den Naturgesetzen, sondern zwischen dem, was Gott vorher überlegt oder nicht, zwischen dem, was er gern sähe, daß man ihn darum bäte, und dem, gegen das er sich schon entschieden hat." A l. tr. d. D. S. 66.

Es kommt zum Kampf zwischen Gottes und des Menschen eigenem Willen ,wenn das Gebet eigenen Interessen entspringt und nicht Teil von Gottes Plänen ist.

„Ein pathetischer Kampf, so schreibt Rivière, in dem Gott oft den Schwachen spielt. Denn ich halte Gott durchaus für fähig, sich gegen das zu entscheiden, was ihm zunächst vorgeschwebt hat, einfach aus Liebe zu uns, aus einem gewissen unerklärbaren Gefallenfinden an dem Werk seiner Hände." A l. tr. d. Dieu, S. 66/67.

„Der Mensch vermag Gott durch sein Gebet zu zwingen. Es gibt Dinge, die Gott nicht von sich aus wollen kann, die zu wollen, seine eigene Größe ihn hindert. Daher hat er es nötig, sich von uns dazu zwingen zu lassen. Er erbittet von uns eine Art Entschuldigung für das, was er tun will. Er will, daß wir seine Wünsche decken, daß wir sie mit unserer Schwäche bevollmächtigen. Er verlangt etwas von unserer Schwäche, um seine Launen nachgiebig zu machen, um ihnen im einzelnen mehr Freiheit und Zubilligung zu verleihen. Er prägt uns das auf, was er zu besitzen nicht das Recht hat: die Parteilichkeit, den Vorzug diesem oder jenem zu geben, die gefühlsmäßigen Betrachtungen. Das ist der Sinn jener Gebete, die er von uns beansprucht, die er von uns haben will." A l. tr. d. Dieu, S. 71/72.

In spiritualistischer Denkweise — d. h. spiritualistisch in direkter Beziehung zu „spiritus", also „geisterhaft", in starker Anlehnung an das Sinnlich-Greifbare, an die Materie — sucht Rivière den kausalen Zusammenhang zwischen sich und Gott zu erfassen. Die Art seines Gotteserlebnisses zeigt dabei durchaus autistisches Gepräge. Es ist nicht das innerseelische persönliche Beziehungsmoment, das im Gebet seinen Ausdruck findet, sondern das Gebet wird nur in seinem äußeren formalen Charakter erkannt und subjektiv-teleologisch gedeutet und gewertet.

In rational-spiritualistischer Weise erlebt er auch sogenannte „Eingebungen Gottes", die in Wahrheit absoluter Willkür und dem Zufall entspringen und dem beim S-Typus häufigen Omina-Glauben zu vergleichen sind. Objektive Geschehnisse werden subjektiv-schicksalhaft umgedeutet, vermitteln ihm den fühlbaren Eindruck von Gottes Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit. So meint er, Gott hätte ihn zur Beichte durch verschiedenerlei zufällig herangetragene

Vorgänge gezwungen: durch zufällige, darauf zugeschnittene Lektüre, durch den gedanklichen Vorsatz, beichten zu gehen, wenn seine Schwester in einem zu erwartenden Briefe etwas damit Zusammenhängendes erwähnen würde, dann das Eintreffen ihrer Karte mit der Nachricht: Ich gehe beichten!, das Zögern, als er erfährt, daß der Abbé X die Beichte abnimmt, der willensmäßige Entschluß, trotzdem hinzugehen; darauf das „Geheimnisvolle", die „Vergeltung", daß doch der Abbé Y die Beichte abnahm, als er in die Kirche trat. (Vgl. A l. tr. d. Dieu, S. 286.)

So wird auch der Katholizismus in seinem Gehalt subjektiv erfaßt und gewertet; er kommt gerade in der Auffassung von der Moral dem varianten Ich weitgehendst entgegen:

„Wie wenig liebt der Katholizismus die Vergiftung der Seele. Wie versteht er es, von der natürlichen Neigung des Menschen, seine Fehler zu vergessen, zu profitieren, daraus sogar eine Tugend zu machen, aus unserer Zerstreutheit! Immer dieselbe Art, eine Tugend zu bilden mit möglichst wenig Veränderung unserer Gewohnheiten. Ist der ganze Katholizismus nicht eine einzige Richtungsangabe für unsere Seele? A. l. tr. d. Dieu, S. 240.

Ein Beweis dafür, daß Rivière aber doch zeitweilig zu jenen erstrebten intuitiven Erlebnissen der Glaubensgewißheit gelangt, in denen er seine komplizierte Ich - Mannigfaltigkeit überwindet, in denen das Gotteserlebnis sein Inneres erfüllt und er zu einer ganzheitlichen Harmonie seines Wesens gelangt, ist folgende Aussage:

„Ich kann den wundersamen ätherischen Zustand, in dem ich mich heute morgen befinde, nicht beschreiben. Alles ist so einfach, gewiß, durchsichtig. Wer diesen Zustand nicht kennt, kann ihn für illusorisch halten; aber es genügt, sich für einen Augenblick in solcher Lage zu befinden, um das übernatürliche Wesen davon zu verstehen und um sich zu erklären, daß man endlich nicht mehr die Zweifel, wenn sie wiederkommen (wie sie es leider immer wieder tun!), anhören will, daß man sich von der eingenommenen Haltung aus gegen sie wehren will, daß man ihnen nicht für einen Moment erlauben will, selbst nur hypothetisch in Gleichgewichtsschwankungen zu geraten mit der einmal gekosteten Sicherheit. Es genügt, eine Minute mit Hilfe der Gnade geglaubt zu haben, um entschlossen Feind alles dessen zu werden, was die Gewißheit der Dinge, die sie uns gezeigt hat, angreifen will." A l. tr. d. Dieu, S. 335.

Diese Augenblicke, in denen R. der inneren Fülle habhaft wird, bedeuten ihm wirkliches religiöses Erlebnis. Wenn Gott aber in der Vorstellung nachweisbar anthropomorphe Züge trägt, so bleiben beim Erlebensvorgang selbst Gott und der Glaube als etwas Gegenständliches, Intentionales irrational - verschwommen. Es wird auch kein eigentlicher innerer Umsturz hervorgerufen. Die Haltung in diesem Erlebnisakt entspricht mehr einem passiven, genießenden Hingegebensein und Aufnehmen. Wirkliche Antriebe zu einem ethisch-fundierten Handeln werden dadurch nicht ausgelöst. Er ist von Natur aus innerlich zu ohnmächtig, um dieses Erlebnis zur Basis

einer neuen konstanten Lebenshaltung zu machen. Die innere Gespaltenheit und Labilität der seelischen Schichten, die Empfänglichkeit den Umweltreizen gegenüber hindern ihn, diese innere Harmonie, die der Glaube in ihm auslöst, über Augenblicke hinaus in sich festzuhalten. Das „passer" ist für Rivière wesentlich. Es dominiert in ihm das Verlangen nach Neuheit, nicht die Befriedigung. Der „Besitz" ist keine hinreichende „Nahrung" für ihn.

„Es gibt Augenblicke, in denen mir der Glaube wie die Wirkung eines Bedarfs erscheint, eines Bedarfs, nicht allein zu sein, nicht zu sterben, das Richtige zu tun. Aber ich weiß, selbst in solchen Augenblicken, daß das ein falscher Gesichtspunkt ist, der von der momentanen Abwesenheit der Beweise kommt, und davon, daß mein Glaube sich für bestimmte Zeit seines Objekts beraubt sieht. Es ist, als wenn dieses Objekt sich auf Reisen befindet. Und tatsächlich kommt und geht es; es ist da und ist nicht mehr da. Es gibt und nimmt mir wieder das Genüge, diese unvergleichliche und unerklärbare Fülle, die dieses allein mir vermitteln kann, — aber von der es mir niemals ein endgültiges Geschenk macht, das es mich nur von Zeit zu Zeit kosten läßt, um mir Freude und Mut zu geben."

A l. tr. d. Dieu, S. 175.

Immer wieder stoßen wir in seinen Aufzeichnungen auf Zeugen neuen Durchbrechens innerer Varianztendenzen.

„Warum nicht unzählige Wahrheiten, denen wir nach und nach unsere ganze Leidenschaft zuwenden würden?... Warum Gott so und nicht so? Begrenzt man ihn nicht damit, wie wenn er es zurückgewiesen hätte, seine Existenz bis ins Unbegrenzte auszudehnen?" P. Cl.-J. R., S. 38.

„Ich habe wider meinen Willen in allem, was ich gesagt habe, meine schwarze Seele übertrieben. Ich bleibe von Gott überzeugt. Ich weigere mich nur, G o t t m i r v o r z u z i e h e n, ich glaube nicht, daß er anderes von uns verlangt als die vollkommene und vollständige Entwicklung von uns selbst." P. Cl.-J. R., S. 80.

Es ist nicht die Sorge um das Schicksal seiner Seele, das Streben nach Überwindung diesseitiger Unvollkommenheit und Unausgeglichenheit, die ihn an ein Höheres glauben lassen. Immer wieder ist es die Seele selbst mit all ihren Funktionen in ihrem diesseitigen Gehalt, die im Mittelpunkt seines Bewußtseins steht und die er zu erkennen sich müht, um sie zu einer bewußten Vollkommenheit zu führen.

Jedes Sollen schreckt ihn aber zurück, jeder Entscheidung und Verpflichtung weicht er aus, da ihm mit seiner inneren Labilität eine einheitliche konsequente Haltung im Längsschnitt der Zeit einzuhalten nicht möglich ist.

„Angst vor dem Abgrund. Angst vor der schrecklichen Verkettung von Forderungen, in die man verfällt, wenn man Gott bejaht.

Ich bin zu sehr mit dem Leben verbunden. Mein Gott, haltet die Versuchung der Heiligkeit von mir fern. Das ist nicht mein Fall. Beraubt mich nicht dieser süßen Freuden, die ich gekannt habe, die ich zu sehr geliebt habe. Versucht mich nicht mit unmöglichen Dingen," A l. tr. d. Dieu, S. 279.

„Nur die Wahrheit über sich selbst erfahren, wissen, wer ich bin."
De la foi, S.

Auch der Begriff des Wahrheitsuchens umschließt für Rivière letzthin nicht das Erkennen objektiver Wahrheiten, sondern die Aufdeckung des Wesenskerns seines Ich. So bedeutet Gott auch nicht das höchste Ziel all seines Strebens und Verlangens, sondern nur ein letztes sicherstes Mittel, um zu Erkenntnis seines Selbst zu gelangen.

„Gott ist notwendig (notwendig im praktischsten Sinne des Wortes) d. h. wir haben ihn nötig, damit alles richtig läuft. Er ist notwendig für uns selbst, damit wir dahin gelangen, jeden Tag einigermaßen anständig zu verbringen, ohne allzu großes Versündigen, ohne allzu großes Unglück, ohne unüberwindliches Leidenmüssen." Extr. d. Capt. S. 249.

„Die ganze Religion ist nicht interessant, wenn sie nicht die Wahrheit ist. Und wenn sie es durch Zufall nicht sein sollte, so muß man gestehen, daß es die erste Pflicht sein sollte, sich davon zu befreien."
A l. tr. d. Dieu, S. 28.

Es bildet die Religion nicht den tiefsten Lebenskern und Maßstab aller Werte, sondern sie ist nur eine von den vielen Möglichkeiten, die er aufnimmt, um zur Wahrheit zu gelangen, der Wahrheit über das unruhige wechselvolle innere Ich.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß die große Aufgelockertheit und die wechselnde Mannigfaltigkeit in Rivières Innenleben, das immer wieder neue Formen anzunehmen bereit ist, keine feste Glaubenshaltung ermöglichen. Es ist die innere Zwiespältigkeit zwischen rationalem theoretischem Wollen und dem elementarseelischen Nichtkönnen. Die innere Haltlosigkeit läßt ihn nach Ausgleich und innerem Frieden suchen, die er in und durch Gott zu finden meint mittels des Glaubens. Der Weg und die Art, wie er sich diese Gläubigkeit zu erwerben bemüht, finden in ihrem primordialen Charakter ein Analogon in den Beschwörungen, in den religiösen Riten und Transzuständen bei den Naturvölkern. Rationalvorstellungsmäßig ist der religiöse Bereich eine geistvolle gedankliche Konstruktion. Rivières Gottesvorstellung zeigt die absolute Diesseitigkeit, das Unmetaphysische, die Ich-bezogenheit des S-haften Denkens und Fühlens. Die religiöse Erkenntnis wird nicht getragen von der Inbrunst seelischer Tiefenschichten, sondern entspringt den Vorstellungen der seelischen Oberflächenschichten. Diese erhalten aber ihren Anlaß und ihre Bereicherung in subjektiver Bezogenheit von außen, so daß die Seele immer wieder von neuem mit den Außen- und Umweltdingen verstrickt wird im Interesse der Selbstentfaltung und Selbsterkenntnis. Gott und die Welt sind damit für Rivière Mittel und Möglichkeit, das diesseitige Dasein in all seiner reichen Mannigfaltigkeit auszuschöpfen. So hat auch das eigentliche religiöse Erlebnis nur Augenblickscharakter und bleibt

visionär-verschwommen. Die Haltung dem Leben gegenüber wird dadurch nicht beeinflußt und geändert. Eine einschneidende konsequente Wirkung auf die Lebensführung scheint im allgemeinen das religiöse Erlebnis beim französischen S-Typus überhaupt nur zu erreichen durch irgendwelche Art klösterlicher Abgeschlossenheit, in der das Elementarseelische durch Gewöhnung die nötige Konstanz erhält. Bei Rivière finden sich Ansätze dafür während seiner deutschen Gefangenschaft im Weltkrieg. Diese Ansätze verlieren sich aber wieder und werden erstickt, als er von neuem in den Mittelpunkt des Lebens tritt.

Dem S-Typus fehlt das eigene festverankerte Tiefenich, das, wie bei der I_2/I_3-Struktur, in der freien natürlichen Entfaltung seiner Kräfte zur Wirklichkeitserfassung und damit auch zur Höherführung seines Wesens gelangt. Für ihn bedeutet die reale Erkenntnis in gewisser Weise eine Unterdrückung, die Gotteserkenntnis ein Übersichhinausgreifen seiner Natur. Beide Vorgänge entspringen also Bewußtseinsschichten und stehen unorganisch zur natürlichen Veranlagung.

b) J.-K. Huysmans.

Huysmans stammt aus Flandern und ist in Paris geboren. Unter seinen Vorfahren finden sich eine Anzahl berühmter Maler. Von ihnen soll er die Veranlagung differenziertester Beobachtung und einen bis zur Trivialität zugespitzten Realismus haben, die er in die Literatur übertrug. Die Gegensätzlichkeit zwischen seinem bürgerlichen Leben als Beamter im Ministerium des Innern und der phantastisch-mystizistischen Art seiner schriftstellerischen Stoffgestaltung offenbart uns das Doppelleben, das er geführt hat. Dieser schmerzlich empfundene Kontrast zwischen Außen- und Innenwelt wird in seinen Büchern immer wieder dargelegt. Raum, Zeit und Umwelt verlieren Interesse und Bedeutung gegenüber dem vorherrschenden illusionsreichen Traumleben.

Typische Merkmale von Synästhesien treten uns in seinem Roman „A Rebours" entgegen. Die Hauptfigur des Buches, durch Übersättigung und Extravaganzen unempfindlich geworden gegenüber dem gewöhnlichen Lebensreichtum, flüchtet sich in Träume und Illusionen, indem er einsam und abgeschlossen von seiner Zeit ganz in der Vergangenheit und in seinen phantastischen Vorstellungen lebt. Er gestaltet sich ein künstliches Paradies, fernab vom Pariser Treiben, als Abwehr gegen das reale häßliche und gewöhnliche Leben.

Für die Innendekoration seines Hauses ordnet er Farben an, die nur im künstlichen Licht der Lampen zur Wirkung kommen; daß sie dabei geschmacklos und abstoßend bei Tag sind, kümmert ihn wenig, denn er lebt nur bei Nacht, in der Meinung, daß man dann

mehr „bei sich“ (chez soi) sei, stärker allein sei, und daß der Geist nur wirklich angeregt würde und tätig wäre in unmittelbarem Kontakt mit den dunklen Schatten. Seine innere Phantasie- und Vorstellungstätigkeit ist also so stark, sie gibt die Innen- und Außenweltdinge so anschaulich wieder, daß er der Anregungen von außen nicht mehr bedarf, daß diese nur störend wirken. — Drei Farben stehen bei ihm zur Auswahl: das Rot, das Orange und Gelb. Das Orange wird unter diesen drei Farben uneingeschränkt bevorzugt. Diese Bevorzugung des Orange gilt ihm als Beweis und Beispiel für die Richtigkeit seiner aufgestellten Farbentheorie, wonach eine Harmonie besteht zwischen der sinnlichen Natur eines wirklich künstlerisch empfindenden Individuums und der Farbe, die seinen Augen mit besonderer Lebhaftigkeit entgegentritt. Diejenigen, die von Idealen träumen, von Illusionen leben, sind danach vom Blau und seinen Abarten umgaukelt, wie das Mauve, das Lila, das Perlgrau; die Draufgänger dagegen, die Männlichen finden meist Gefallen an den grellen Farben wie Gelb und Rot, besonders Zinnober und Chrom, die sie blind und trunken machen. Die Augen derjenigen aber, die geschwächt und nervös, dessen sinnlicher Appetit Nahrung sucht, die pikant gemacht ist, die Augen solcher Überreizten und Schwindsüchtigen, zu denen er sich selbst rechnet, lieben vor allem zärtlich das Orange. (Vgl. a. a. O., S. 20.)

Mit diesen Gefühlssynästhesien verbinden sich optische Synästhesien:

Durch den Geruch von Teer, den man vor seinem Eintreten in sein Speisezimmer eingelassen hatte, durch farbige Bilder von Schiffen und Schiffsrouten an den Wänden, durch Geräusche von fließendem Wasser und Farbspielen des Wassers in seinem Aquarium verschafft er sich die schnellen Augenblicksempfindungen einer Reise und das Vergnügen eines Ortswechsels. Die wirkliche Bewegung erscheint ihm unnütz; die Einbildung, die Illusionen ersetzen ihm sehr gut die alltägliche Wirklichkeit der Tatsachen. Leben bedeutet für ihn nicht die Existenz in der Wirklichkeit, sondern die Entfaltung der eigenen inneren Gedanken und Vorstellungen. Man muß vor allem verstehen, so meint er, seinen Geist auf einen einzigen Punkt zu konzentrieren, genügend sich abstrahieren zu können, um die Halluzinationen herbeizuführen und den Traum der Wirklichkeit an die Stelle der Wirklichkeit setzen zu können. (Vgl. a. a. O., S. 30.)

Synästhesien zwischen Geschmacks- und Gehörsempfindungen äußern sich in seiner aufgestellten Schnapssymphonie:

Für ihn entspricht jeder Likör dem Ton eines Instrumentes: Der trockene Curacao z. B. der Klarinette, deren Klang säuerlich und sammetweich ist; Pfefferminz und Annislikör der Flöte, zugleich süß und scharf, quarrend und sanft; der Kümmel der Oboe, deren

tonreicher Klang näselt. Er war sogar auf Grund von Studien und Erfahrungen dahingekommen, sich auf der Zunge stille Melodien vorzuspielen, in seinem Mund stumme Trauermärsche mit großem Aufwand zu hören, Soli von Pfefferminz, Duos von Ratafia und Rum. (Vgl. a. a. O., S. 63/64.)

Natürliche Blumen, deren exzentrische Formen falsche Blumen aus Stoff, Papier, Metall vortäuschen, erregen sein besonderes Interesse und wecken mit ihren phantastischen Blumengesichtern Angstträume in ihm, nehmen darin menschliche Gestalt an. (Vgl. a. a. O., S. 128/130.)

Exzentrische Essenzen spiegeln ihm fremde Welten vor, vergangene Zeiten mit ihren Lebensriten gestalten Gedichte, Gemälde zu lebendigen Situationen um. (Vgl. a. a. O., S. 151/164.)

Zuweilen befindet er sich in einem Seelenzustand, der ihm unbeschreiblich ist. Dann g l a u b t er während einer Sekunde, gelangt instinktiv-affektbetont zur Religion, aber beim geringsten Raisonnieren löst sich sein Verlangen nach Glauben auf. Trotzdem bleibt er dann voller Trübsinn. Er weiß aber genau, daß er niemals den Geist wahrhaft christlicher Demut und Reue haben wird; er weiß, daß der Augenblick der Gnade niemals für ihn bestehen wird; er weiß, daß der Augenblick der Gnade niemals für ihn bestehen wird; er kennt nicht das Bedürfnis, sich zu demütigen, zu beten, ohne das, nach Meinung der meisten Priester, jede Bekehrung unmöglich ist. Er fühlt in sich kein Verlangen, einen Gott anzuflehen, dessen Barmherzigkeit ihm so wenig wahrscheinlich scheint.

Im Bewußtsein der eigenen inneren Unsicherheit träumt er sich in seine Kindheit zurück, als er von den Jesuitenpatern liebevoll umsorgt wurde, als er ihnen gehörte mit Leib und Seele, ohne dagegenwirkenden Einfluß von außen. Er hat die Überzeugung, daß sein Treiben während seines mondänen Lebens aus der Erziehung, die er erhalten hatte, herrührte. Sein Streben nach Kunstgriffen, sein Bedürfnis nach Exzentrität waren allgemeine Resultate seiner besonderen Studien, extravagante Spitzfindigkeiten, quasi-theologische Spekulationen waren im Grunde alles Begeisterungen, Hindrängen zu einem Ideal, zu einer unbekannten Welt, zu einer fernen Seligkeit, wünschenswert wie die, die uns die Heilige Schrift verspricht.

Der S-Typus neigt erfahrungsgemäß mehr oder weniger zu einer Zweiweltenanschauung. Für ihn zerfällt das Ganze in eine helle und eine dunkle Welthälfte. In der Religion werden daher den Leiden und Widerwärtigkeiten im Diesseits die himmlischen Freuden in einer jenseitigen Welt gegenübergestellt, die ihm tausendfältige Möglichkeiten zu Träumereien eröffnen. Zugleich bedeuten sie ihm Kompensation für das Unbefriedigtbleiben seiner inneren Triebe, für das darausfolgende Leiden am Leben, für die innere Passivität und Ohnmacht.

Der Anblick der Bilder von G. Moreau an den Wänden läßt ihn die Wirklichkeit vergessen, gibt ihm Anreiz zu eigenen Vorstellungen, die konkretere Lebendigkeit annehmen:

Er sieht eine ganze Prozession von Prälaten vorbeimarschieren: Priore, Patriarchen, die, um die kniende Menge zu segnen, goldbehangene Arme erheben, die ihre weißen Bärte im Gebet bewegen; er sieht in dunkle Grüfte schweigende Reihen von Büßern sich versenken, er sieht ungeheure Kathedralen sich erheben, wo weiße Mönche im Kirchenstuhl beten.

Seine eidetische Anlage, die sich zu Halluzinationen übersteigern kann, äußert sich nicht nur in optischen AB, sondern wirkt sich auch auf die anderen Sinnesgebiete aus:

In gleicher Weise, wie nach einer Prise Opium, oder bei einem einzigen Wort aus dem „Consul Romanus" ganze Seiten von Livius in ihm wachgerufen werden, so halten bei einem theologischen Ausdruck ähnliche Schauspiele ihn in Bann: diese laufen von Jahrhundert zu Jahrhundert, langen endlich bei modernen religösen Zeremonien an und fangen ihn in einer Unendlichkeit von Musik ein.

Unmotiviert erstehen dann plötzlich ungeheuerliche Ideen in ihm, Ideen von jenen Freveltaten, die im Handbuch der Beichtväter verzeichnet sind, Gedanken von schändlichen Mißbräuchen des Weihwassers und des heiligen Öls. Gegenüber einem allmächtigen Gott richtet sich dann ein Rivale voll Kraft und Stärke auf, der Dämon. Wahnwitzigkeiten von Magie, schwarzer Messe, von Sabbat, Schrekken von Besessensein und Beschwörungen erheben sich vor ihm. Und er gefällt sich in dem Gedanken, Gottlosigkeiten zu begehen. — Hier zeigen sich wieder die eigentümlichen Gegenantriebe, die wir als charakteristisch für den S-Typus kennen.

Verschwinden allmählich diese Ungeheuerlichkeiten seiner Phantasie, sieht er von der Höhe seines Geistes herab das Panorama der Kirche, ihren seit Jahrzehnten vererbten Einfluß auf die Menschheit: wie sie dem Menschen die Schrecken des Lebens, die Unbarmherzigkeit des Schicksals zum Ausdruck bringt, wie sie Geduld, Reue, Opfergeist predigt, wie sie sich müht, die Wunden zu verbinden, indem sie die blutenden Wunden Christi zeigt, wie sie den Heimgesuchten göttliche Privilegien zusichert. Die soziale Ordnung, die die Kirche ermöglicht, erkennt er an, aber er empört sich gegen die Ungewißheiten hinsichtlich eines jenseitigen Lebens. Solche Glaubensfragen, solche Besorgnisse quälen ihn besonders, seitdem sein Gesundheitszustand sich verschlechtert hat. Sie begleiten das Auftreten seiner nervösen Störungen.

Immer wieder wird er von dem religiösen Problem gefangengenommen. Er will sich zwingen, den Glauben zu besitzen. Er will ihn sich tief einprägen, sobald er ihn besitzen wird, er will ihn sich

mit Haken in seiner Seele anklammern; er will ihn gedeckt halten gegen alle Reflexionen, die den Glauben ihm erschütterten und entwurzelten. Aber je mehr er es wünscht und je weniger die Leere seines Geistes neue Inhalte empfängt, um so mehr zögert nach seiner Meinung Christus mit seinem Kommen. In dem Maße wie sein religiöser Hunger sich verstärkt, wie er mit all seinen Kräften nach diesem Glauben wie nach einem Lösegeld für die Zukunft, nach einem Hilfssteuer für sein neues Leben strebt, in demselben Maße werden Ideen in ihm wach, die seinen schlecht fundierten Willen zurückstoßen, die aus Vernunftmotiven, aus mathematischen Beweisen heraus die Mysterien und Dogmen verwerfen. Man muß verhindern, daß man mit sich selbst diskutiert, sagt er schmerzvoll, man muß die Augen schließen können, man muß sich von diesem Strom forttragen lassen können, die verfluchten Entdeckungen, die das religiöse Gebäude zerstört haben, vergessen können. (Vgl. a. a. O., S. 288.)

Zu seinem Buch „A Rebours" gibt Huysmans zwanzig Jahre später ein Vorwort heraus, in dem er sich auch über seine Stellung zur Kirche und Religion äußert:

„Indem ich noch keinen Glauben hatte", so schreibt er, „betrachtete ich die Kirche etwas mißtrauisch, aber dennoch überrascht von ihrer Größe und ihrem Ruhm und fragte mich, wie eine Religion, die mir für Kinder gemacht schien, so wunderbare Werke hatte eingeben können. — Ich fühlte mich dennoch weit entfernt von der Religion. Ich dachte nicht daran, daß von Schopenhauer, den ich mehr als durchschnittlich bewunderte, bis zum Buch Salomo und Buch Job nur ein Schritt ist. Ich liebte seine Gedanken über die Schrecken des Lebens, über die Dummheit der Welt, über die Unbarmherzigkeit des Schicksals; ich liebe sie in gleicher Weise in der Heiligen Schrift, aber die Betrachtungen Schopenhauers führen zu nichts, — die Kirche aber erklärt die Ursprünge, die Ursachen, deutet die Zwecke an und bietet Heilmittel dagegen; sie begnügt sich nicht damit, uns eine Seelendiagnose zu stellen, sie behandelt und heilt uns, während der deutsche Quacksalber, nachdem er uns bewiesen hat, daß unser Leiden unheilbar ist, uns grinsend den Rücken kehrt." A Rebours, VI–VIII.

Nicht Seelentiefe und -innerlichkeit sind es, die in H. religiöse Gefühle auslösen. Es ist die große Unsicherheit der Wirklichkeit gegenüber und die eigene innere Zwiespältigkeit, die ihn nach einer Konstanten für die Inhalte seines Ich suchen lassen. Der stimmungsmäßige Wechsel seiner Gefühle und Empfindungen, die fortwährenden Täuschungen, denen er durch die lebhafte Phantasietätigkeit ausgesetzt ist, führen ihn zur Skepsis, und das Fehlen jeglicher Stabilität, das sein Denken, Fühlen und Wollen ins Exzentrische steigert, läßt ihn unbefriedigt und führt ihn zum Pessimismus.

Diesem Seelenzustand kommt die katholische Kirche in zweifacher Weise entgegen: sie befriedigt nicht nur die ausgeprägte mystizistische Seite in H., sondern kann zugleich ihm die Sicher-

heit und Gewißheit vermitteln, nach der er strebt: die Sicherheit für das eigene Ich, ohne die lästige Verantwortung von ihm zu fordern.

Es ist auffällig dabei, daß selbst bei einem Typus, wie H. ihn vertritt, bei dem die primordialen Seelenschichten den Menschen vorherrschend prägen und bestimmen, immer auch der Esprit entscheidend mitwirkt, sobald dem Ich innere Sicherheit verliehen werden soll. Eine Stabilisierung des Elementarseelischen ist nur möglich über den Weg der Begründung und des rationalen Erfassens.

„En Route" veranschaulicht uns die eigentliche Bekehrungsgeschichte von *Huysmans*. Seine häufigen Besuche der Kirchen und Messen sind durch rein äußerliche, gefühlsmäßige Momente bestimmt; seine Sinne werden gefangengenommen vom Gesang, Weihrauch, Wachskerzenduft und dem geheimnisvollen Dunkel. Er träumt dabei ins Leere, ohne das Bedürfnis zum Beten zu haben. Er verachtet sich selbst, ist seiner selbst müde, ist aber weit davon entfernt, ein anderes Leben zu beginnen. Und wenn er auch in den Kapellen momentan innerlich umgestoßen wird, so wird er doch wieder innerlich gleichgültig, sobald er sie verläßt. Der äußerliche sinnenhafte Anreiz bestimmt ausschließlich das innere Seelenleben.

Wie er Katholik wurde, weiß er nicht. Nur nach Jahren der Ungläubigkeit glaubt er wieder. Als Vergleich führt er die Verdauungsarbeit des Magens an, die, ohne daß man etwas davon merkt, vor sich geht. Es gab für ihn keine Ereignisse, die bei ihm zu einer Krise führten, nichts Außerordentliches. Eines Morgens, beim Erwachen, ist die Bekehrung geschehen. Sicher ist er sich nur dessen, daß göttliche Gnade dabei beteiligt gewesen ist. — Es zeigt sich hier das unorganische „Über-sich-selbst-hinaus g r e i f e n" des S-Typus' im Gegensatz etwa zu dem organischen „Empor w a c h s e n" des I_2-Typus'. Es ist dies der krasse Wechsel des äußeren Seins, der auf eine göttliche Gnadenwirkung zurückgeführt wird.

Bei einer rationalen Überlegung findet er drei Gründe für seine Bekehrung:

1. Ein Atavismus einer alten frommen, in Klöstern verstreuten Familie, und damit verbundene Kindheitserinnerungen von Kusinen und Tanten, von lieblichen ernsten Frauen, weiß wie die Oblaten, die ihn einschüchterten, indem sie leise sprachen, die ihn beinahe beunruhigten, wenn sie ihn, indem sie ihn ansahen, fragten, ob er artig wäre. Er fühlte immer eine Art Angst, versteckte sich hinter den Röcken seiner Mutter, zitternd, wenn er seine Stirn den blutleeren Lippen hinhalten mußte, um den Hauch eines kalten Kusses hinzunehmen. Wenn er daran zurückdachte, — aus zeitlicher Entfernung betrachtet, — umgab er diese Begegnungen mit dem ganzen Reiz von Klosterpoesie.

2. Sein Lebensüberdruß, der sich steigerte durch seine Einsamkeit und Lässigkeit. Dieser Einsamkeit widerstand er tapfer, wenn er beschäftigt war. Sie wurde ihm aber unerträglich, wenn er nichts tat. Dann überfielen ihn fixe Ideen, die in ihm spazierengingen; sie endeten immer, indem sie ihm hinter dem heruntergelassenen Vorhang seiner Augen Märchen vorspielten, dessen Handlungen niemals variierten. Immer tanzten ihm nackte Figuren vor den Augen beim Gesang vom Psalmen, und er erwachte meist so entnervt aus diesen Träumereien, daß er, wenn ein Priester sich in der Nähe gefunden hätte, ihm sich weinend zu Füßen geworfen hätte. — Der Gefühlsantagonismus des S-Typus' tritt hier deutlich in Erscheinung, wobei zu jedem Objekt kontrastierende Gefühle und Vorstellungen auftreten.

„Was unverständlich bleibt, schreibt er, ist z. B. dieser unmittelbare Schrecken vor dem Leben, der jedem von uns eingegeben ist; das ist ein Mysterium, das kein Philosoph erklären kann." En Route, S. 35.

Hier äußert sich die angstvolle Einstellung dem unmittelbaren Leben gegenüber, wie sie der inneren Passivität des S-Typus' entspringt. Zugleich sehen wir wieder die autistische Verallgemeinerung, das subjektive Empfinden dem der ganzen Welt gleichzusetzen. Als einzige Rettung gegen diese Furcht, gegen diese Abscheu vor dem Leben erscheint ihm die Kirche als das „Hospital der Seelen". Hier wird man gebettet und gepflegt.

Den 3. Grund für seine Bekehrung sieht H. in seiner Leidenschaft zur Kunst. Den Tag, wo er aus Neugierde, und um die Zeit totzuschlagen, in eine Kirche eingetreten war, und, nach sovielen Jahren des Vergessens, zum erstenmal wieder die Totenvesper hörte, wurde seine Seele bis in ihre tiefsten Tiefen aufgewühlt. Die Abende, an denen er die herrlichen Gesänge in Saint-Sulpice gehört hatte, hatte er sich für immer gefangen gefühlt. Er empfand eine kindliche Anhänglichkeit an diese Kirche, wo er „so süße und klägliche Stunden" verlebte in der Heiligen Woche. Aber an den gewöhnlichen Wochentagen besuchte er diese Kirche nicht; dann erschien sie ihm zu groß und zu kalt, dann war sie häßlich. Es wurden ihr kleinere, wärmere Heiligtümer vorgezogen. Die alte Kirche von Saint-Séverin z. B. entzückte ihn. Dort fühlte er, ohne zu beten, eine klägliche Mattigkeit, ein heimliches Unbehagen in sich aufsteigen. S.-S. half ihm besser als die anderen Kirchen, sich an gewissen Tagen einen unbestimmbaren Eindruck von Jubel und Mitleid einzusuggerieren.

H.' Erleben ist durchaus emotional-affektbetont. Der subjektive Eindruck und die Anreize, die seine Vorstellungstätigkeit und seine Sensibilität dabei empfangen, sind maßgebend. Die eigenen Stimmungen und Gefühle werden dem Wahrgenommenen zugefühlt.

Die Kirchen von Paris zeigten für ihn alle einen bestimmten Charakter. Die modernen Basiliken waren leblos; sie blieben den Gebeten gegenüber taub, die sich an der eisigen Indifferenz ihrer Mauern brachen. Wie soll man sich in diesen Kirchenschiffen sammeln, wo die Seelen nichts zurückgelassen haben, oder, wenn sie sich vielleicht hingeben wollten, sie sich wieder zusammenfalten mußten, abgeschreckt durch die Indiskretheit eines Photographen, zurückgeschreckt durch die Verlassenheit der Altäre, wo kein Heiliger jemals die Messe zelebriert hat? Es schien ihm, wie wenn Gott nur einträte, um sein Versprechen zu halten, im Augenblick der Weihe zu erscheinen, und daß er sich alsbald wieder enttäuscht zurückzöge aus diesen Gebäuden, die nicht ausdrücklich für ihn errichtet worden waren, da sie, durch die Alltäglichkeit ihrer Formen, auch den profansten Angelegenheiten dienen konnten, weil vor allem sie ihm nicht, aus Mangel an Heiligkeit, das einzige Geschenk entgegenbrachten, das ihm gefallen konnte, das Geschenk der Kunst, das er selbst dem Menschen verliehen hat, und das ihm gestattet, sich in der abgekürzten Ergänzung seines Werkes zu spiegeln.

Saint-Séverin erschien ihm als die auserlesenste und sicherste Kirche. Er fühlte sich nur dort geborgen wie zu Hause. Er glaubte, daß, wenn er endlich einmal um Gutes beten würde, das nur in dieser Kirche sein könnte, denn diese Kirche allein besäße in ihren Gewölben eine Seele.

Aber diese Gedankenumwälzung zum Religiösen hin, die er erlitten hatte, war noch zu neu, als daß seine aus dem Gleichgewicht gebrachte Seele sich daran halten könnte. Da sie zeitweise noch umzukehren strebte, zweifelte er an der Aufrichtigkeit seiner Bekehrung. Er glaubte sich nur durch die Kunst in die Kirche getrieben, um zu sehen und um zu hören, aber nicht, um zu beten.

„Ich suche nicht den Herrn, sondern mein Vergnügen; wie man in einem warmen Bad die Kälte solange nicht spürt, wie man sich nicht bewegt, sobald man sich aber rührt, friert, so schlagen meine Begeisterungswellen in der Kirche um, sobald ich mich rühre; ich bin beinahe entflammt im Kirchenschiff, weniger warm schon im Vorraum und werde absolut kalt, wenn ich draußen bin." En Route, S. 47.

Die Symbolisierung des Erlebnisaktes mit dem warmen Bad charakterisiert den Vorgang: er ist emotional begründet, ohne entscheidende Mitwirkung irgendwelcher konstanter Tiefenschichten. Die eigene innere Aktivität wird dabei ausgeschaltet, so daß das Erlebnis an der Oberfläche, die stark erregt wurde, auch wieder verebbt.

Am meisten beunruhigte ihn die Aufwallung seiner schamlosen Gefühle in Verbindung mit den frommen Gedanken. Er schwankte wie ein herrenloses Tier zwischen Luxus und Kirche. Wie oft schon war er bis zu Tränen gerührt aus Saint-Séverin gekommen, ohne

verhindern zu können, daß seine Sinne heimlich wieder Feuer fingen, und er nicht die Kraft hatte, ihnen zu widerstehen. Andere Male empörte sich sein Inneres offen dagegen, daß er das einzige Vergnügen, das Fleisch aufgeben sollte. — Der S-Typus ist sinnenhaft zu sehr mit der Außenwelt, mit den körperlichen Dingen verknüpft, um ohne willensmäßige Abstraktion eine innere Ordnung zu erreichen, eine feste Lebenslinie zu finden, wie sie im echten Glauben sich ausdrückt.

Dann wieder war er von der Einzigkeit der Kirche überzeugt, daß sie allein die Wahrheit enthielte, und daß außerhalb ihrer Grenzen nur Ausschweifungen des Geistes und Verleumdungen herrschten. — Aber auch diese Überzeugung ist affektbetont und bildet nur eine Reaktion des Gefühlsantagonismus'. — Zwischen glauben und danach handeln war der schwierigste Abgrund zu überwinden.

„Aber wie? Wenn ich den Befehlen gehorche, die ich immer mächtiger in mir sich regen fühle, bereite ich mir ein Leben voller Unbehagen und Gewissensbisse, daß ich mich so auf der Schwelle des Heiligtums nicht verewigen kann, sondern eindringen und dort bleiben muß. Und wenn ich mich entscheide ... ah! nein! dann müßte ich mich zu einem Haufen von Regeln nötigen, mich vielfachen Übungen unterwerfen, jeden Sonntag der Messe folgen; dann müßte ich wie ein Mucker leben, einem Schwächling gleichen."

En Route, S. 51.

In der Kapelle, während der Vesper, glaubt er sich mitten in ein Dorf versetzt, in ein Kloster. Er fühlt sich weich gestimmt, die Seele eingewiegt durch die monotone Breite der Gesänge. Er hatte ein wahrhaftes Verlangen und den dunklen Drang, den Unbegreiflichen, Gott, demütig anzuflehen. Von einem Fluidum umgeben, von diesem Milieu bis in die Eingeweide durchdrungen, schien es ihm, als löste er sich auf, als nähme er teil von weitem an den vereinten Zärtlichkeiten dieser Seelen.

Hier tritt uns der mangelhafte Kontakt des S-Typus' mit dem Realen entgegen, die Neigung, sich von dem Wirklich-Gegebenen leicht abzulösen.

Er suchte nach einem Gebet; er stammelte die demütige Phrase: „Du, der Du mich geschaffen hast, erbarme Dich meiner!", er betete, nicht aus Liebe oder aus Reue, sondern aus Selbstverachtung, aus Ohnmacht, sich hinzugeben, aus Kummer, nicht lieben zu können.

Es ist die Gefühlskälte des S-Typus', d. h. der Mangel an echten Tiefengefühlen, wodurch H. jede wirklich innerliche Beziehung zu Gott versagt ist. Die raison und die oberflächlichen Sinneseindrücke sind es, die seine religiösen Empfindungen bestimmend beeinflussen.

Aus seiner antagonistischen Gefühlsreaktion heraus weckte dann plötzlich wieder die Haltung kleiner Mädchen vor ihm auf den Knien niederträchtige Erinnerungen. Er sträubte sich, angewidert, wollte den Angriff dieser Schändlichkeiten zurückdrängen, doch sie blieben

bestehen. Er sah wieder vor sich eine Frau, die ihn durch ihre Perversitäten zum Narren hielt. Plötzlich hörte das Gaukelbild wieder auf. Mechanisch richtete sich sein Auge auf einen Priester, der ihn ansah und leise mit dem Kirchendiener sprach. Noch von seinen Vorstellungen befangen, bildete er sich ein, dieser Priester erriete seine Gedanken und wollte ihn hinausjagen.

Der asoziale Isolierungstrieb des S-Typus', — soweit es um die lebendige Gemeinschaftsbildung geht —, wird in der Kirche, wo das Körperliche gegenüber dem Geistigen zurücktritt, in ein gegensätzliches Empfinden umgebogen. Es ist der gemeinsame Gedanke, vor Gott Gnade zu finden, der über den Köpfen schwebt und den Versammelten eine einheitliche Bindung verleiht. Mittels seiner hochgradigen Einfühlungsfähigkeit versetzt H. sich in die Stimmung, die durch die betende Menge in der Kirche hervorgerufen wird. Diese Gemeinsamkeit hat aber nicht den Charakter von überindividueller Ganzheitswirkung, sie ist vielmehr die Resultante der einzelnen Seelenstimmungen. Was das Individuum zu erreichen und zu erbitten innerlich sich zu ohnmächtig fühlt, sucht er durch die kollektiven Kräfte der société erlangen zu können. Die Betonung des sozialen Momentes in der französischen Religiosität dürfte vielleicht darauf beruhen. Das Individuum allein fühlt sich ohnmächtig vor Gott; dagegen wird das religiöse Erleben verstärkt in der Masse, durch die in ihrem Geiste gleichgerichteten Menschen.

H. äußert sich darüber:

„Ich, der ich in den Kapellen die verlassensten Ecken, die dunkelsten Plätze aufsuche, der ich die Masse verabscheue, mische mich beinahe gern unter die Menge in der Kirche Dort isoliert sich jeder und trotzdem unterstützt einer den andern; man sieht nicht mehr die menschlichen Körper um sich, sondern man fühlt den Atem der Seelen, die einen umgeben. So kühl, so widerspenstig man sein kann, man endet damit, Feuer zu fangen bei diesem Kontakt, und man ist erstaunt, sich plötzlich weniger schlecht zu finden; es scheint mir, als wenn die Gebete, die sonst, wenn sie von den Lippen kommen, erschöpft und beinahe kalt auf den Boden zurückfallen, sich an diesem Ort emporheben, emporgetragen werden durch Stütze der anderen, daß sie sich erwärmen und daß sie leben. In Saint-Séverin habe ich dieses Gefühl eines Beistandes schon erlebt, wie es sich von den Pfeilern ausstreute und die Gewölbe entlanglief, aber genauer betrachtet, waren diese Hilfen schwächer. Vielleicht, daß seit dem Mittelalter diese Kirche dieses Fluidum, mit dem sie angefüllt ist, verbraucht, weil sie es nicht erneuern kann, während in Notre-Dame diese Hilfe dauernd neu belebt wird durch die ununterbrochene Anwesenheit einer eifrigen Menge. In der einen, ist es der durchdrungene Stein, ist es die Kirche selbst, die einen stärkt, in der anderen ist es vor allem der Eifer der Mengen, die sie erfüllen."

En Route, S. 91.

Es ist also gar nicht das Gebet als inneres unmittelbares Zwiegespräch mit Gott, das H. neue Kraft verleiht, sondern eine innere

Ermutigung gegenüber seinen Minderwertigkeitsgefühlen und eine Stärkung in der Selbstsicherheit erhält er schon empfindungsmäßig im Kircheninnern durch die darin herrschende Stimmung, die ihm Ausdruck einer Kirchenseele zu sein scheint, also durchaus eine Art fetischistischen Charakter hat.

Wie schon bei J. Rivière, so finden wir auch bei H. die Angst davor, daß Gott einen Heiligen aus ihm machen könnte. Es mag dies zusammenhängen mit dem bekannten Gefühlsantagonismus, bei dem der Wunsch sogleich in einen Gegenwunsch umschlägt. Der S-Typus bewegt sich sehr leicht in Antithesen und in Extremen.

„Ich hasse die Frömmelei und das fromme Gehaben, ich fühle mich auch nicht angezogen von den Mysterien-Erscheinungen, trotzdem ich sie bewundere. Mich interessiert es nur, diese bei den andern zu betrachten; ich habe nicht die Absicht, ein Heiliger zu werden. Alles, was ich ersehne, ist, den Zwischenzustand zu erlangen zwischen dem Lieben-Gott-Glauben und der Heiligkeit. Das ist ein sehr niedrig stehendes Ideal, aber praktisch genommen das einzige, das ich erreichen kann." En Route, S. 132.

Wie unsicher er innerlich in religiösen Gefühlen ist, sehen wir an folgender Äußerung:

„Wie soll man sicher sein, daß diese innere Stimme, diese Worte, die man nicht mit dem Ohr, sondern mit der Seele aufnimmt, wahrhaftig sind? Wie sich vergewissern, daß sie von Gott kommen und nicht von unserer Phantasie oder vom Teufel selbst?" En Route, S. 132.

Durch das dauernde Nachgeben gegenüber seinen leicht erregbaren Gefühlsempfindungen, durch die Sprunghaftigkeit ihrer Antriebe und die visuelle Kraft seiner Vorstellungstätigkeit fehlt ihm die Willensenergie zu einer einheitlichen geschlossenen Haltung. Erst durch Abschließung von äußeren ablenkenden Eindrücken und Ausübung eines äußeren und inneren Zwanges in einem Kloster gelangt er zu einer klaren katholisch-religiösen Lebenslinie.

Das innere Erleben von H. erhält seinen Impuls fast ausschließlich von der elementarpsychischen Sphäre der Gefühlsempfindungen und Vorstellungen her. Die einzelnen Funktionen sind nicht scharf voneinander getrennt, sondern durchdringen einander aufs engste. Wie seine Vorstellungen und Empfindungen augenblicksbedingt und brockenhaft sind, so ist auch sein religiöses Erleben oberflächlich und abhängig von den Außenreizen. Seine starke eidetische Anlage, die sich vielfach zu Halluzinationen steigert, wirken dabei entscheidend mit. Um die Polarität seiner sinnlichen Empfindungen und seiner religiösen Gefühle zu einer absoluten Lösung zu bringen, nach der sie drängen, entschließt er sich nach langen Kämpfen, zur Bekehrung in ein Kloster zu gehen.

c) Henri-Frédéric Amiel.

Amiel wurde in Genf geboren. Seine Vorfahren sind aber nicht schweizerischer Herkunft. Seine Abstammung väterlicherseits ist

im wesentlichen französisch, aus Castres in Languedoc (Südfrankreich); mütterlicherseits gehörte er einer Familie germanischen Ursprungs aus Bern an. Vorherrschend wird das französische Element in ihm gewesen sein, denn während des Krieges 1870/71 standen die Sympathien Amiels auf seiten Frankreichs, „dem Vaterland seiner Ahnen und seines Talentes" (vgl. *Vadier, B.,* S. 159). Möglicherweise ist das Zusammenwirken der beiden verschiedenen Völkerstrukturen am seelischen Aufbau von A. mitbestimmend gewesen für den unorganischen Charakter und die Gespaltenheit seiner Seele. Nicht unwesentlich dafür ist auch sein empfindlicher Gesundheitszustand, auf den er dauernd Rücksicht zu nehmen hatte. *Vadier* (S. 31) schreibt dazu: „Er hatte eine schwache Lunge, erkältete sich leicht und seine Katharre waren hartnäckig." Später arteten diese Anfälle zu einer chronischen Bronchitis aus. „Die Feuchtigkeit, die schnellen Temperaturwechsel waren ihm sehr schädlich; zeitweilig hustete er viel, und seine Stimme hatte die Heiserkeit der Kehlkopferkrankungen angenommen." (*Vadier, B.,* S. 150.)

Eine umfassende und tiefgehende Kenntnis seines Wesens wird uns durch sein umfangreiches „Journal intime" ermöglicht, das ähnlich den Essais von Montaigne nicht allein seine äußeren Erlebnisse und Eindrücke wiedergibt, sondern uns daneben Einblick verschafft in seine mannigfachen Reflexionen, Stimmungen, Gefühle und Gedanken. Schon die 17000 Seiten seines Journals beweisen, daß seine Einstellung dem Leben gegenüber passiver, reflektierender Art war.

In Zeiten physischen Wohlbefindens überwiegt durchaus die heitere I_1-Struktur in ihm, gibt er sich, innerlich aufgeschlossen und ohne Vorbehalt der Betrachtung und Bewunderung der Dinge, die auf ihn einwirken, hin. Die äußeren Eindrücke spiegeln sich dann in seinen Stimmungen wieder. So äußert er selbst bei einem alpinen Aufenthalt in Bellalpe:

„Herrlicher Tag. Das Panorama ist von majestätischer Großartigkeit. Es ist die Symphonie der Berge, eine Kantate der Alpen in der Sonne. Ich bin davon geblendet und bedrückt. Und was dominiert: das ist die Freude, bewundern zu können, d. h. wieder Betrachter geworden zu sein durch das physische Wohlbefinden, endlich wieder aus mir herausgehen zu können und mich den Dingen hinzugeben, wie das meinem Gesundheitszustand entspricht." J. I., II, S. 93.

Dieser stimmungsmäßige Reflex, die innere Empfindsamkeit auf äußere Reize ist bei A. sehr stark. Das äußert sich schon in den Einflüssen, die Jahreszeiten, Tageszeiten und Wetter auf ihn ausüben. So ist es vor allem die Frühnachmittagsstunde, in der bei brennender Sonne alles Leben sich in sich selbst zurückzuziehen scheint, die er als besonders qualvoll erlebt, in der er sich seiner inneren Verlassenheit und Leere besonders bewußt wird.

„Von allen Tagesstunden, wenn das Wetter schön ist, ist es der Nachmittag gegen drei Uhr, den ich besonders fürchte. Niemals fühle ich stärker als dann die erschreckende Leere des Lebens, die innere Angst und den schmerzhaften Hunger nach Glück. Diese Qual des Lichts ist ein seltsames Phänomen. Wie die Sonne die Flecken eines Kleides, die Falten eines Gesichts hervortreten läßt, erhellt sie so auch an einem solchen unerbittlichen Tag die Risse und Narben des Herzens?... Das ist die Stunde, wo das Individuum Angst vor sich selbst hat und seinem Elend und seiner Verlassenheit entschlüpfen möchte." J. I., II, S. 148.

Mit dem werdenden Frühling in der Natur fühlt er auch seine Seele neu erstehen und wachsen an den vielgestaltigen Eindrücken, die auf ihn einstürmen.

„Herrliches, köstliches Wetter. Liebkosendes Licht, durchsichtiges Blau der Luft, Zwitschern der Vögel; bis zu den fernsten, hörbaren Lauten fühlt man das Junge, Frühlingshafte. Das ist wirklich Wiedergeburt. Ich fühle mich neu erstehen; meine Seele schaut aus allen ihren Fenstern. Die Formen, die Umrisse, die Farbschattierungen, die Reflexe, die Klänge, die Spiele und Harmonien beeinflussen und entzücken sie." J. I., II, S. 267.

Gefühlsempfindungsmäßige Eindrücke sind von besonders intensiver Wirkung, da sie vor allem die Neigung des S-Typus, sich der Wirklichkeit zu entheben, begünstigen.

„Heute haben die Töne von Blechmusik, die unter meinen Fenstern anhielt, mich bis zu Tränen gerührt. Sie übten auf mich eine unerklärliche, heimwehartige Macht aus. Sie ließen mich von einer anderen Welt träumen, von einer unendlichen Leidenschaft und einem unsagbaren Glück. Das ist der Widerhall des Paradieses in der Seele, das Wiedererinnern an ideale Sphären, dessen schmerzliche Süße das Herz berauscht und entzückt." J. I., II, S. 77/78.

Die landschaftlichen Schilderungen sind nicht so sehr eine anschauliche Wiedergabe des Wahrgenommenen, sondern sie versinnbildlichen den Eindruck, den Landschaft und Wetter auf das Gefühls- und Vorstellungsleben ausüben. Das Gegebene wird gefühlsempfindungsmäßig, bzw. gefühlsvorstellungsmäßig erfaßt. Entscheidend sind dabei die hervorgerufenen inneren Reflexe, die, symbolisch verkleidet, in die Wirklichkeit hinausprojiziert werden.

„Aprillaunen und -unwetter, Sonnenstrahlen gefolgt von Regengüssen, Ausbrüche des Weinens und Lachens am launischen Himmel. Das Wetter ähnelt einem kleinen widerspenstigen Mädchen, das hundertmal in der Stunde Aussehen und Willen ändert." J. I., I, S. 192.

„Grauer Himmel, melancholischer Tag. Nach dem Essen Spaziergang zwischen zwei Regengüssen. Ich finde einen gewissen Reiz an dem regnerischen Witterungscharakter. — Die Landschaft ist dann wie ein Gesicht, das geweint hat, es ist zweifellos weniger schön, aber ausdrucksvoller." J. I., II, S. 126.

Von Natur aus plastisch und fluktuierend, beunruhigen ihn Grenzen und Festlegungen, nimmt er alle Formen an, die er will. Sein Geist entbehrt der Konzentration, strebt nach Einswerden mit den

Dingen. Alle Formen des Seins ist er imstande, nachzuerleben durch die Fähigkeit des rollenvertauschenden Einfühlens, die für den S-Typus charakteristisch ist. Er äußert sich selbst gegenüber:

„... es fehlt dir an Geschlossenheit in deinen Vorstellungen und Plänen, d. h. du hast wenig Glauben und wenig Charakter; du bist unruhig, schwach, schwankend, stark beeindruckbar, furchtsam und schlaff ... Du bist ein unsicherer, zögernder, geteilter, vergeßlicher, wankelmütiger und vielfältiger Mensch, ein Mann wie Montaigne, der, ohne starke Willensäußerung, nach jeder Windrichtung strebend und veränderlich ohne bestimmte Prägung bleibt, weil allen Formen ausgesetzt." Philine, S. 195.

„Mein Unglück ist, zu objektiv zu sein, zu unpersönlich, zu desinteressiert, d. h. keine bestimmte Bevorzugung zu haben, keine positive Neigung, keinen bestimmten Geschmack. Ich bin zu sehr Mensch, aber nicht genug Individuum. Mein Gedanke stellt viel größere Forderungen als mein Wille." Philine, S. 79.

Seinen wahren Persönlichkeitswert fühlt er erst in der menschlichen Gesellschaft sich entfalten. Diese gibt erst seinem Ich die eigentliche Prägung und Form. So schreibt er an E. Scherer:

„Ich habe den Hang zur Geselligkeit. Meine Natur besitzt sich erst in ihrem wirklichen Wert durch die Unterhaltung und den Austausch. Die Einsamkeit dagegen läßt mich zugleich in Mißtrauen und Unvermögen zurückfallen. Dagegen geht mein Leben hin, indem es mich in der Einsamkeit zu ersticken droht, indem es mich zu dem zwingt, was mir am schädlichsten ist: zum Schweigen und zur Lappalie." J. I., XXVI.

Es ist das Gefühl der Unsicherheit im eigenen Inneren, das ihn zum Objekt greifen und den Einsatz des eigenen Ich vermeiden läßt. Er schreckt vor jeder Entscheidung zurück, er weicht jedem Handelnmüssen aus, weil ihm das Gefühl des Selbstvertrauens und der Verantwortung fehlt.

„Das Fehlen einfachen Glaubens, die Unentschiedenheit aus Mißtrauen zu mir, setzen fast immer alles in Frage in dem, was nur mein persönliches Leben betrifft. Ich habe Angst vor dem subjektiven Leben und weiche vor jeder Überraschung, Forderung oder jedem Versprechen, das mich verwirklicht, zurück. Ich habe Angst vor der Tat und fühle mich nur wohl im unpersönlichen objektiven Leben des Gedankens. Warum das? Aus Furcht. Woher kommt die Furchtsamkeit? Von der übermäßigen Entwicklung des Reflektierens, die Mut und Vertrauen auf ein Nichts reduziert. Wenn ich handeln soll, sehe ich überall nur Ursachen zum Irrtum und zur Reue. Die Ironie hat frühzeitig meine Kindheit erfaßt und, um nicht vom Schicksal unterjocht zu werden, hat sich meine Natur, glaube ich, mit Vorsicht bewaffnet." J. I., I, S. 100/101.

Charakteristisch für den asthenischen S-Typus ist die Zurückdrängung alles Willensmäßigen. Die Vorstellungswelt ist seelischer Mittelpunkt, Integrationskern. Die Beschäftigung mit dem Objekt ist nur Mittel zur Ausfüllung der inneren Leere und Wesenlosigkeit. Sie ist der Versuch, ein eigenes Wesen zu gewinnen.

„Heute morgen die Poesie, der Gesang der Vögel, die ruhigen Strahlen, der Duft der grünenden Felder, alles ist mir ins Herz gestiegen. Jetzt schweigt alles. Oh Schweigen, du bist fürchterlich! fürchterlich wie die Ruhe des Ozeans, der den Blick in seine unergründlichen Tiefen hinabgleiten läßt. Du läßt uns in uns Tiefen sehen, die schwindeln machen, unauslöschliche Bedürfnisse, Berge von Leiden und Kummer. Laß die Stürme kommen! sie erregen wenigstens die Oberfläche dieser Fluten mit ihren schrecklichen Geheimnissen. Laßt die Leidenschaften brausen; indem sie die Wellen der Seele aufpeitschen,, verschleiern sie die Schlünde ohne Grund. Uns allen, Kinder des Staubes, Söhne der Zeit, flößt die Ewigkeit eine unfreiwillige Angst ein." J. I., I, S. 47.

Aber auch rein passiv, ohne daß A. ihr entgegenkommt, überträgt die Umwelt auf ihn ihr Wesen und bestimmt den jeweiligen Inhalt seines Ich:

„Wenn ich an die unmittelbaren Erkenntnisse jeglicher Art denke, die ich seit meiner Jugend gehabt habe, scheint es mir, als habe ich Dutzende, wenn nicht Hunderte von Leben gelebt. Jede charakteristische Individualität formt sich in idealer Weise in mir oder vielmehr formt mich im Augenblick nach ihrem Bild, und ich brauche mich nur in diesem Augenblick in meinem Sein zu betrachten, um diese neue Art, menschlicher Natur zu sein, zu verstehen. So bin ich Mathematiker, Musiker, Gelehrter, Mönch, Kind, Mutter usw. gewesen. In diesen Zuständen allgemeinen Sympathisierens bin ich sogar Tier und Pflanze gewesen. Diese Fähigkeit auf- und absteigender Metamorphose hat seinen Grund sicher in meiner extremen Leichtigkeit, unpersönlich zu objektivieren, die ihrerseits die Schwierigkeit mit sich bringt, mich meinerseits zu individualisieren, um nur ein besonderer Mensch zu sein. In meine Haut zurückkehren, ist mir immer komisch vorgekommen. Ich erschien mir als Sammlungsschachtel für Erscheinungen, als Stätte der Vision und Wahrnehmung, als unpersönliche Person, als Subjekt ohne bestimmte Individualität." J. I., II, S. 18/19.

Weil seinem Ich keine Grenzen gegeben sind, gelangt A. auch zu keiner inneren Befriedigung. Eine bestimmte Festlegung seiner Persönlichkeit sieht er als Selbsttäuschung an. Um sich dennoch von dem Chaos, das auf ihn eindringt, unabhängig machen zu können, versucht er das Verlangen nach den Dingen in sich zu unterdrücken, die subjektive Komponente auszuschalten und rein reflektierend dem Leben gegenüberzustehen.

„Ich habe niemals die notwendige Dosis von Täuschung gehabt, um das Unabänderliche zu riskieren... Weil die Dinge mich nicht befriedigen konnten, habe ich versucht, das Verlangen, wodurch sie uns unterwerfen, auszurotten. Die Unabhängigkeit ist meine Zuflucht gewesen, das Losreißen meine Festung. Ich habe unpersönlich gelebt, indem ich von dieser Welt war, wie wenn ich nicht wäre, indem ich viel nachdachte und nichts wollte." J. I., II, S. 283.

„Mißtrauen gegenüber dem Schicksal, Schwäche des Willens, beides hat mich vollkommen negativ gemacht, hat mich in Passivität zurückgeworfen. Um nicht vom Schicksal abgewiesen zu werden, habe ich nichts von ihm gefordert." Philine, S. 88.

Charakteristisch für seine innere Haltung ist seine Symbolisierung des Lebens mit dem Ozean, in den er sich hineinstürzt, wo er aber innerlich haltlos und ohnmächtig ein Spielball der Wellen wird und sich treiben läßt ohne bestimmte Richtung und Ziel:

„Ich liebe es, mich in den Ozean des Lebens zu werfen; manchmal verliere ich aber dabei das Gefühl des Gleichgewichts und der Richtung, verliere ich mich selbst und fühle das Bewußtsein meiner eigenen Natur und meiner Bestimmung schwanken. Die Unrast des ewigen Juden erfaßt mich und läßt mich alle menschlichen Bereiche durchstreifen, indem sie mich aus meiner kleinen vertrauten Umfriedung herausreißt. In meiner willentlichen Hingabe an die Allgemeinheit, die Vielseitigkeit, das Unendliche, verfliegt mein Ich wie ein Wassertropfen in einem Ofen; er verdichtet sich erst wieder von neuem bei Kälterückkehr, nach der erloschenen Begeisterung und dem Gefühl der wiedergekehrten Wirklichkeit." J. I., I, S. 82.

Die Verbindung zwischen sich und den Dingen, in die seine Seele eingeht, stiftet nicht die objektive Wahrnehmung, sondern das erste, was in ihm ausgelöst wird, ist eine Gefühlsreaktion. Hier äußern sich die für den S-Typus charakteristischen Innenreflexe, die innere Wahrnehmung. — So äußert A. beispielsweise:

„Der Lärm des Dorfes steigt zu meinem offenen Fenster empor: fernes Gebell, Frauenstimmen an der Quelle, Vogelgesang in den tiefergelegenen Obstgärten; der grüne Teppich der Ebene ist gefleckt durch die vorübereilenden Schatten der Wolken; es herrscht in dieser Landschaft eine abgestufte Zartheit..., und schon fühle ich ein bestimmtes Wohlsein, ich genieße die Freude der Betrachtung, bei der unsere Seele, indem sie aus sich herausgeht, die Seele einer Landschaft, einer Gegend wird und eine Vielheit von Leben in sich fühlt. Hier gibt es keinen Widerstand, keine Verneinung, keinen Tadel mehr; man fühlt sich im Einklang mit der Natur. Man öffnet sich der Unermeßlichkeit der Dinge. Das liebe ich."
J. I., II, S. 27.

Eine Beschränkung in der Hingabe an die Dinge ist ihm bei seiner Veranlagung nicht möglich. Seine Seele verlangt nach immer neuen Eindrücken und sein Geist besitzt kein Ordnungsprinzip, nach dem er eine Auswahl treffen könnte:

„Man muß sich beschränken, und das ist dir unmöglich, sei es, weil deine Seele darin nicht zustimmt, sei es, weil dein Geist nicht weiß, was gewählt werden sollte." J. I., II, S. 211.

Indem A. sich so von allen lebendigen Beziehungen lossagt und unabhängig macht, bedeutet ihm das menschliche Leben selbst kein organischer Wachstumsprozeß mehr, wo jedes Ich seinem immanenten Reifeziel zustrebt; vielmehr wird ihm das Leben zum mechanischen Ablauf einer Kreisbewegung, deren Kreise sich enger und enger zusammenziehen, um endlich im Tode auf dem mathematischen Nullpunkt reduziert zu werden.

„Was bleibt einem nach soviel Mißlingen? — Mein Ich. Dieses Ich ist das zentrale Bewußtsein, der Stamm aller abgeschnittenen Zweige, der Träger aller Verstümmelungen. Ich habe bald nur noch den nackten Ge-

danken. Der Tod reduziert uns auf den mathematischen Punkt; die Zerstörung, die ihm vorangeht, drängt uns durch enger und enger werdende konzentrische Kreise gegen dieses letzte unüberwindliche Asyl zurück. Ich koste durch Vorausnahme diesen Nullpunkt, in dem alle Formen und Arten des Seins aufgehen. Ich sehe, wie man in die Nacht zurücktritt."
J. I., II, S. 205.

Hier ist offensichtlich eine Tendenz, von dem Chaos ins Nichts auszuweichen.

Wie für den S-Typus überhaupt bedeutet die Wirklichkeit für A. nichts Festgegebenes mehr, sie verleitet den Menschen zu Täuschungen. Das Lebendige verliert seinen Wesenscharakter, löst sich auf und zerfließt in geisterhaften Phantomen. Er fühlt die Welt als Abgrund.

„Ich habe den großen unversöhnlichen Abgrund gefühlt, wo sich alle diese Täuschungen hineinverirren, die sich Wesenheiten nennen. Ich habe gesehen, daß die Lebenden nur Phantome sind, die einen Augenblick auf der Erde herumflattern, geschaffen aus der Asche der Toten."
J. I., II, S. 48.

„... Ich wage nicht zu atmen; ich habe das Gefühl, als wäre ich an einem Faden über dem unergründlichen Abgrund der Schicksale aufgehängt. Bedeutet das ein Zusammenstoßen mit dem Unendlichen, die unmittelbare Erkenntnis des Todes? —? J. I., II, S. 96/97.

Weil A. weder Halt von Außen noch im eigenen Innern findet, fühlt er sich völlig losgelöst vom Wirklichgegebenen. Selbst Raum und Zeit verlieren für ihn den Charakter des Feststehenden. Er befindet sich in dem Zustand vollkommener Auflösung und Schwebe.

„Ich finde keine Stimme für das, was ich erfahre. Eine tiefe Andacht entfaltet sich in mir, ich höre mein Herz schlagen und mein Leben dahingehen. Es scheint mir, daß ich eine Statue geworden bin am Rande des Flusses der Zeit, daß ich bei einigen Geheimnissen zugegen bin, aus denen ich alt und ohne Alter wieder herausgehen werde ... Ich fühle mich anonym, unpersönlich, das Auge starr wie ein Toter, der Geist unbestimmt und universal wie das Nichts oder das Absolute; ich bin in der Schwebe, ich bin, wie wenn ich nicht wäre. In diesem Augenblick ist es mir, wie wenn mein Bewußtsein sich in seine Ewigkeiten zurückzöge; es sieht in seinem Innern seine Sterne und seine Natur kreisen, mit seinen Jahreszeiten, seinen zehntausenden von individuellen Dingen; es entdeckt in seiner Substanz selbst eine Leere, die alles umschließt. In diesen erhabenen Augenblicken ist die Seele in sich selbst zurückgekehrt, ... sie wird göttliches Embryon." J. I., I, XLI–XLIII.

Die Zeit wird nicht in ihrer Absolutheit erlebt, als abstrakter, objektiver Bestandteil des Seins. Sondern die Zeit ist nur ein subjektives menschliches Mittel, um Sein und Leben zu erfassen, indem beides zerlegt wird und beide in ihrem Nacheinander wahrgenommen werden. Das reine Denken in Ideen bedarf der Zeit nicht. Dieses birgt eine immanente Einheit in sich.

„Die Zeit ist die höchste Illusion. Sie ist nur das innere Prisma, durch welches wir Sein und Leben zerlegen, der Modus, unter dem wir nacheinander das wahrnehmen, was in der Idee gleichzeitig ist. Für die höchste Intelligenz gibt es keine Zeit; was sein wird, ist." J. I., I, S. 200/201.

„Das reine Denken bedarf der Zeit fast nicht mehr, weil es die beiden Enden einer Idee beinahe auf einmal wahrnimmt. Die Zeit ist daher die ununterbrochene Zerstreuung des Seins, wie das Wort die ununterbrochene Analyse einer Eingebung oder eines Willens ist. In sich ist sie relativ und negativ und verflüchtet sich in dem absoluten Sein." J. I., I, S. 221.

Die innere Leere und Haltlosigkeit führen A. zu dem Gefühl völligen Verlassenseins. Er leugnet jedes sinnvolle Geschehen in der Außenwelt wie in sich selbst. Er wird sich bewußt, daß sich alles bei ihm mehr oder weniger an der Oberfläche vollzieht, daß in seinem Seeleninnern kein Leben ist.

„Ich fühle mich im Grunde allein, und mein letzter Stützpunkt ist keiner. Ich mißtraue mir selbst noch mehr als irgend jemand anderem; ich glaube sogar (ich wage kaum, es mir zu gestehen), daß ich meinem Bewußtsein und vielleicht auch Gott mißtraue. Diese Luftleere, diese innere Nichtigkeit nimmt mir jede Kraft. Ich lebe, ich liebe, ich schreibe, ich scherze mehr oder weniger an der Oberfläche; es scheint mir, als existierte in der Tiefe nur Zweifel, Nacht und Kälte." Philine, S. 109.

Diesen Seelenzustand innerer Unruhe und Leere glaubt A. im Faust-Drama in analoger Weise wiederzufinden. Faust wird ganz der eigenen inneren Stimmung und Verfassung angepaßt erlebt, wird durch die Brille des eigenen Innengesichts gesehen. Es ist nicht der drängende, forschende Taten- und Willensmensch, der im Faust erkannt und nacherlebt wird, sondern der Faust des Zweifelns und des inneren Haders. Es wird gar nicht das Drama in seiner Ganzheit und seinem inneren Zusammenhang erfaßt, sondern das einzelne, was die eigene subjektive Seelenstimmung zum Ausdruck bringt, wird herausgegriffen.

„Ich habe Faust wieder gelesen. Die ganzen Jahre bin ich immer wieder von diesem unruhigen Leben und dieser dunklen Persönlichkeit gepackt worden. Es ist der Typus der Angst, zu dem ich hinstrebe, und ich finde immer mehr Worte in diesem Drama, die mir direkt ins Herz gehen... Ich bin auch dem Nichts verfallen, und ich erschauere am Rand tiefer öder Abgründe meines Innenwesens, zusammengeschnürt vor Heimweh nach dem Unbekannten, lechzend vor Durst nach dem Unendlichen, niedergeschlagen vor dem Unaussprechlichen. Auch ich fühle zuweilen diese rasende Lebenssehnsucht, dieses verzweifelte Verlangen nach Glück, aber noch häufiger die vollkommene Entkräftung und die schweigsame Verzweiflung. Und woher kommt das alles? vom Zweifel des Denkens, an sich selbst, an den Menschen, am Leben, vom Zweifel, der das Wollen entkräftet und das Können entzieht, der Gott vergessen läßt, der das Gebet vernachlässigen läßt, vom unruhigen und ätzenden Zweifel, der die Existenz unmöglich macht." J. I., I, S. 139/140.

Seine Welt der Vorstellungen und Gedanken überwiegt gegenüber der Welt des Gegebenen, des Wirklichen. Stoßen diese beiden

Welten aufeinander, so entstehen für A. unlösbare Widersprüche, die ihn dazu führen, beiden zu mißtrauen. Seine inneren Zweifel zerstören nicht nur die Freude und Anteilnahme an den Außenweltreizen, sondern machen ihm zugleich den Glauben an sich selbst zunichte. Er nimmt sich selbst nicht mehr ernst. Damit entsteht zugleich eine Loslösung vom eigenen Ich, das wie etwas Fremdes, Objektives betrachtet wird.

„... was mich anbetrifft, so macht mich die Wirklichkeit erstarren, um nicht zu sagen, daß sie mich anekelt. Übrigens ist das meine Gewohnheit, alles in mir im voraus unmöglich zu machen, durch die Phantasie und durch das Ideal; die Wirklichkeit erscheint mir darauf abgeschmackt und lächerlich. Durch diesen Vorgang habe ich in meinen Augen nicht allein die beiläufigen Freuden meiner Existenz zerstört, sondern meine Existenz selbst: ich nehme mich nicht mehr ernst; mein Individuum flößt mir weder Interesse noch Achtung ein, ausgenommen die Überlegung und wenige Augenblicke. Gewöhnlich spotte ich über mich, halte ich mich selbst wohlfeil, lege ich auf nichts großen Wert, weil alles mir spöttisch erscheint, oder vielmehr, weil ich keinen Versuch für der Mühe wert halte und von keiner Anstrengung Erfolg erwarte. Weil ich kein Vertrauen zu meinen Fähigkeiten habe, fühle ich mich schlaff, schwach, innerlich aufgelöst."
Philine, S. 83/84.

Als Kompensation zu dieser „Weltflucht", zu dem Kontaktbruch mit der Wirklichkeit, der in seiner inneren Unsicherheit und Labilität begründet liegt, flüchtet A. sich in den Bereich der Träume. Dieses Träumen ist ein willenloses, passives Hingegebensein an seine inneren Stimmungen und Reflexionen. Der Gegensatz und Widerspruch zwischen seinen Vorstellungen und der objektiven Wirklichkeit, der sie gewaltsam aufgeprägt werden, sind hier ausgeschaltet. So fühlt er sich in diesem Zustand innerlich frei und ausgeglichen. Er bezeichnet diese Träume als:

„Göttliche Augenblicke, Stunden der Ekstase, wo der Gedanke von Welt zu Welt fliegt, das große Rätsel durchdringt... Augenblicke unwiderstehlicher Eingebung, wo man sich groß fühlt wie das Universum und ausgeglichen wie ein Gott! Wie ist das wirkliche Leben doch eine bloße Nachahmung des geahnten Lebens." J. I., I, S. 50/51.

„Das Träumen läßt, wie der Nachtregen, die von der Hitze des Tages ermüdeten und verblaßten Ideen wieder aufgrünen. Sanft und fruchtbar machend weckt es in uns tausend eingeschlafene Keime. Das Träumen ist der Sonntag des Denkens; und wer weiß, welches von beiden, die arbeitsame Spannung der Woche oder die belebende Ruhe des Sabbats, das Wichtigste und Fruchtbarste für den Menschen ist?" J. I., I, S. 52.

Träumen bedeutet für A. Befreitwerden vom menschlichen Gebundensein an die Außenweltdinge, Unabhängigwerden vom Körperlich-Sinnlichen, das ihn immer wieder in Konflikte bringt.

„... der Traum führt zur Idee einer imagination, die von den Grenzen der Persönlichkeit befreit ist, — (also gewissermaßen eines „reinen Geistes", eine Vorstellung, zu der S_2-Typus immer neigt, und zwar wegen der Ab-

gehobenheit seines geistigen Lebens von der ganzen übrigen Person) — und sogar zur Idee eines Gedankens, der nicht mehr bewußt sein würde. Das Individuum, das träumt, ist im Begriff, sich aufzulösen in die universelle Phantasie von Maia. Der Traum ist ein Ausflug in den Vorhimmel, eine halbe Befreiung von dem menschlichen Kerker. Der Mensch, der träumt, ist nur noch der Ort von mannigfaltig-wechselnden Phänomenen, von denen er wider seinen Willen der Betrachter ist. Er ist passiv und unpersönlich, er ist der Spielball unbekannter Schwingungen und unsichtbarer Kobolde."
J. I., II, S. 141.

Es wurde gelegentlich für den S-Typus auch die Formel geprägt:

Es denkt in ihm; nicht: Er denkt!

Das Träumen ist also nicht eigentlich eine Kompensation für seine Unsicherheit und Ablehnung der Wirklichkeit gegenüber, sondern entwickelt sich folgerichtig aus seiner inneren Passivität. In diesem Zustand fühlt er sich nur als leerer Raum, in dem sich Vorgänge abspielen, die beziehungslos zu seinem Ich stehen. Um die innere Freiheit und Selbstbestimmung wiederzuerlangen und zu einem Ausgleich seines Wesens zu kommen, strebt er zur abstrakten Idee, die er aus sich selbst hervorbringt, und bei der er sich nicht nur als szenischer Raum für unabhängig sich abspielende Vorgänge fühlt, sondern selbst schöpferisch tätig ist.

„Der Gedanke ist der Gipfel einer Reihe von aufwärtssteigenden Metamorphosen, die sich die Natur nennen. Die Persönlichkeit findet von da ab an innerer Tiefe wieder, was sie an Ausdehnung verliert, und ersetzt den Reichtum der rezeptiven Passivität durch das enorme Privileg der Selbstbestimmung, die man Freiheit nennt. Der Traum läßt uns, indem er alle Grenzen durcheinandermischt und unterdrückt, wohl die Strenge der Bedingungen fühlen, die an die höhere Existenz geknüpft sind. Aber der bewußte, willensmäßige Gedanke allein ermöglicht Erkennen und gestattet zu handeln, d. h. er allein ist der Wissenschaft und Vervollkommnung fähig. Laßt uns aus psychologischer Neugierde und zu unserer Entlastung gerne träumen; aber laßt uns über den Gedanken nicht übelreden, der unsere Stärke und unsere Würde ausmacht. Laßt uns als Orientale beginnen und als abendländischer Mensch enden: das sind die beiden Hälften der Weisheit."
J. I., II, S. 141/142.

Es sind hiermit die beiden Seiten der S-Struktur charakterisiert: es ist das elementare passive Hingegebensein der S_1-Grundstruktur an die Welt seiner Vorstellungen und Phantasie und das aktive Gestalten der Vorstellungen zu begrifflich klaren Ideen im reinen Denken der S_2-Struktur. Entscheidend und bestimmend für Welt- und Lebensanschauung sind also die Vorstellungsfunktionen. Beide Haltungen, die des Träumens wie die des konstruktiven Denkens, entheben den S-Typus der Wirklichkeit, in der er sich unsicher fühlt, weil er in ihr dauernden Täuschungen unterliegt, die ihn verpflichtet und ihn zu Entscheidungen zwingt, wozu er nicht die Kraft und Entschlossenheit in sich fühlt.

Diese Augenblicke, in denen A. abgelöst von der Wirklichkeit und unbeeinflußt von den Außenweltdingen ganz im Bereich des reinen Denkens lebt, geben ihm das Bewußtsein innerer Geschlossenheit, wirklicheren Seins. Hier kann er die Motive seines Handelns selbst bestimmen. Diese Augenblicke verschaffen ihm das Gefühl inneren Gleichgewichtes und Seelenfriedens. Dann weiß er sich eins mit dem Zeitlosen, Ewigen.

„Regenwetter. Alles grau in grau. Günstige Stunden für Gedankensammlung und Nachdenken. Ich liebe diese Tage, in denen man wieder Zwiesprache mit sich selbst führt, wo man wieder zu seinem Innenleben zurückkehrt. Man ist nur noch Gedanke, aber man fühlt sein Sein bis ins Innerste. Die Empfindungen selbst bilden sich in Träumerei um. Das ist ein seltsamer Seelenzustand; er ähnelt der schweigenden Stille in der Kulthandlung, die nicht die andachtsleeren Momente ausmacht, sondern die gefüllten Augenblicke, und die so sind, weil die Seele dann in ihrer Gesamtheit dabei ist und sich dessen bewußt ist. Sie kostet ihre eigene Substanz ... sie ist im Gleichgewicht. Dann kann sie sich öffnen, sich geben, betrachten und anbeten. Dann ahnt sie das Unwandelbare und Ewige, das alle Zeiterscheinungen umschließt." J. I., II, S. 159/160.

In diesen Augenblicken geistiger Enthobenheit erscheint ihm die Wirklichkeit nur als Symbol seiner Gedankenflüge. Klarer und durchsichtiger noch als das Gegebene-Wirkliche, das Naturgeschehen, scheinen ihm dafür die Märchen und Legenden zu sein. Als das einzig Wahre und Wesenhafte in all dem umgebenden Trug und Schein anerkennt er die Seele, das Bewußtsein. Es ist aber nicht die Seele als Teil des Kosmos', als Kernpunkt der Verankerung des ganzen menschlichen Seins, sondern als etwas Substratloses, Nichtfaßbares, das vom lebendigen Menschentum abgehoben sein Dasein führt, und für das die Welt nur ein Mittel ist, um sie zu erfreuen und sie zu formen.

„In diesem Augenblick des Zwiegesprächs mit dem Unendlichen, wie sieht sich das Leben anders an! wie alles das, was uns beschäftigt, begeistert und gewöhnlich erfüllt, plötzlich in unseren Augen kindisch und nichtig wird. Wir sehen uns selbst als Marionetten, die ernsthaft eine Phantasieparade aufführen, Spielzeug für hochwichtige Dinge nehmen. Wie sich da alles verwandelt und anders erscheint! Berkeley und Fichte haben also recht: die Welt ist nur ein Sinnbild, die Idee ist wirklicher als die Tat. Die Märchen und Legenden sind ebenso wahr wie die Naturgeschichte, und sogar mehr noch, denn sie sind viel durchsichtigere Sinnbilder; die einzig wirkliche Substanz ist die Seele; was ist alles übrige? ... Schatten, Vorwand, Symbol und Traum. Unsterblich, positiv, allein wahrhaft wirklich ist das Bewußtsein. Die Welt ist nur ein Feuerwerk, ein erhabenes Gaukelspiel, bestimmt, die Seele zu erfreuen und sie zu formen." J. I., I, S. 47/48.

Materie und Geist bedeuten für A. keine untrennbare Ganzheit. Aus dem Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit heraus löst er den gedanklichen Bereich als die „höhere Wirklichkeit" von dem Sinnlich-Faßbaren ab. Von Natur aus durch den elementar-

seelischen Bereich aber zu sehr mit den außenweltlichen Dingen verknüpft, versucht er, sich ihren Einflüssen durch Isolierung seines Ich zu entziehen.

„Der Geist ist wirklicher als die Materie, höher als die Materie, dessen Bestimmung ist, sich immer mehr zu vergeistigen. Daher ist es besser, sich zu isolieren, sich in sich selbst zurückzuziehen, wo man sich nach seinem Belieben einrichtet, wie man sich in seinem Haus einrichtet. Ein wenig Eigenstolz und helfender Egoismus, so wird man sich schon genügen. Die Existenz der Welt wird geschwächt werden, wenn man sich in seinem Elfenbeinturm eingeschlossen hat."

Bopp, L., Amiel, S. 145/146.

So entsteht der innere Widerspruch in seiner Natur, daß er, um sich aus der inneren Ohnmacht und Passivität zu befreien, die Isolierung seines Ich von den Umweltdingen sucht, daß er aber auf der anderen Seite nicht existieren kann ohne diese Eindrücke von außen, die seinem Ich erst den eigentlichen Inhalt geben. So schreibt er selbst:

„Meine Natur ist folgendermaßen: sie bemüht sich, eine Einöde um sich zu schaffen, und kann doch die Verlassenheit nicht aushalten. Sie entdeckt und häuft alle Gründe, um nicht handeln zu müssen, und kann sich über das Untätigsein nicht trösten. Sie arbeitet allem, was sie ersehnt, entgegen, sie verweigert sich alles, was sie begehrt, sie hat Angst vor dem, was sie entzückt, sie flieht alles, was sie anzieht." Philine, S. 53.

Die Entrückung aus dem Wirklichgegebenen in die Sphären reinen Geistes kann zu derartig extremen Formen führen, daß eine direkte Umkehr des Bestehenden stattfindet: die wahrnehmbaren, faßbaren Dinge werden für A. zu traumhaften Erscheinungen, Raum und Zeit werden zu bloßen Punkten. Der Geist allein ist das Wirkliche, das dem ganzen Weltgeschehen zugrundeliegt, der das Weltall aus sich herausstrahlt. Er löst das Endliche-Wirkliche in das Unendlich-Mögliche auf.

„Es gibt Tage, wo alle Einzelheiten mir wie ein Traum erscheinen, wo ich mich über den Schreibtisch unter meiner Hand wundere, und selbst über meinen Körper; wo ich mich frage, ob es eine Straße vor meinem Haus gibt, und ob dieses ganze geographische und topographische Gaukelbild wirklich da ist. Der Raum und die Zeit werden zu bloßen Punkten. Ich wohne der Existenz des reinen Geistes bei, ich sehe mich sub specie aeternitatis. — Der Geist, sollte er nicht die Fähigkeit sein, die endliche Wirklichkeit in das Unendliche von Möglichkeiten aufzulösen? Anders gesagt, sollte der Geist die universelle Wirkungsfähigkeit sein, das verborgene Weltall? Sein Nullpunkt würde der Keim des Unendlichen sein, der sich in der Mathematik durch den doppelten Nullpunkt ausdrückt... Konsequenz: das Weltall ist nur eine Ausstrahlung des Geistes; die Ausstrahlungen des göttlichen Geistes sind mehr als Erscheinungen für uns, sie haben eine Wirklichkeit ähnlich der unsrigen." J. I., II, S. 258/259.

In dieser abstrakt-geistigen Welt reinen Denkens und Reflektierens, in die er in seinem Streben nach innerer Freiheit und Unab-

hängigkeit geflüchtet ist, wird er sich aber dennoch schmerzlich des Verlustes des inneren Gefühlslebens bewußt. Er beklagt sich:

„Ich falle immer wieder in das objektive Leben des Gedankens zurück; dieses befreit, nein, es beraubt mich des inneren Gefühlslebens; die Reflexion löst die Träumerei auf und verbrennt ihre zarten Flügel. Ah! fühlen, leben und nicht immer analysieren! Laßt uns naiv sein vor dem Überlegen!"
J. I., I, S. 48.

„... das Nachdenken hat bei mir den Instinkt und den Willen beinahe zerstört ..." Philine, S. 109.

„Man dachte an nichts mehr; es war einem gelungen, sich durch die Arbeit und die Zerstreuung zu betäuben, und plötzlich beklagt sich das Herz, dieser geheimgehaltene Gefangene, in seinem Kerker, und diese Klage bringt den ganzen Palast ins Wanken, auf dessen Grund man ihn eingemauert hatte." J. I., II, S. 47.

Durch dieses Leiden an der inneren Zwiespältigkeit, die ihn in immer neu aufbrechender Unruhe nach innerem Ausgleich und Frieden verlangen und suchen läßt, kommt er zum religiösen Erleben. Gott erscheint ihm als der letzte Halt in all der ihn umgebenden Unsicherheit:

„Ich rechne mit nichts; deshalb bin ich auch alles müde ... Dieses Mißtrauen gegenüber dem Schicksal kann nur durch die Liebe Gottes bekämpft werden und den Pflicht-Eifer. Wecke dein Gewissen, feure deinen Glauben an: das ist das einzige Mittel, du vergißt es immer."

Da aber seine Lebenstendenz nicht in seiner Wesenstiefe konstant verankert ist, und sein Fühlen, Denken und Wollen keine innere Beständigkeit zeigt, sondern sein Leben von außen, von den Umwelteinflüssen geprägt wird, weiß er auch nicht, welchen gottwohlgefälligen Weg er beschreiten soll: ob er seiner natürlichen Veranlagung gehorchen soll oder sie besiegen muß.

„Du möchtest die Pflicht erfüllen, aber wo ist sie? welches ist sie? Hier setzt die Neigung wieder ein und deutet das Orakel. Die letzte Frage ist die: besteht die Pflicht darin, seiner Naturanlage zu gehorchen, selbst, wenn sie die beste und geistreichste ist, oder sie besiegen? Ist das Leben im wesentlichen die Erziehung des Geistes und der Intelligenz, oder die des Willens, und liegt der Wille in der Kraft oder in der Entsagung? Im Grunde habe ich mehr Furcht als Vertrauen." J. I., I, S. 23.

Daß A. Gott stärker in seiner Gerechtigkeit als in seiner Liebe erlebt, ist einmal in seiner inneren Haltlosigkeit begründet. Er unterliegt durch die Plastizität und Labilität seiner Struktur zu sehr den Sinneseindrücken und den Einflüssen von außen, um Herr über sich selbst und sein Tun zu sein, um sich darüber rechtfertigen zu können. Ferner läßt der innere Zweifel, der alles in Frage stellt, in ihm kein sicheres Gefühl gläubigen Vertrauens aufkommen.

„Ich habe Angst, betrogen zu werden, besonders um mich selbst betrogen zu werden, und ich entziehe mich allem, um mich nicht zu täuschen, noch getäuscht zu werden; denn die Demütigung ist der Kummer, den ich am meisten fürchte, und infolgedessen ist der Eigenstolz der tiefste meiner

Fehler. Das ist logisch, aber nicht wahr; es scheint mir, als wenn es das Mißtrauen wäre, der unheilbare Zweifel an der Zukunft, das Gefühl der Gerechtigkeit, aber nicht der Güte Gottes, kurz der Unglaube, der mein Unglück und meine Sünde ist... ich habe Vertrauen auf Gott, direkt und in der Natur, aber ich mißtraue allen freien und schlechten Kräften; ich fühle und ahne das Böse, moralisch und physisch am Ende jedes Irrtums."

J. I., I, S. 101/102.

Mit der Überwindung des Eigenstolzes und der Unterwerfung seines selbstischen Ich unter Gott glaubt A., den wahren inneren Frieden erlangen zu können. Der zeitweilig erreichte innere Ausgleich, bei dem das innere Chaos durch die Flucht ins Rein-Geistige überwunden wird, geschieht auf Kosten des Gefühls- und Empfindungslebens, das dabei gewaltsam unterdrückt wird. Damit ist der innere Unruheherd und Zwiespalt nicht beseitigt, sondern nur niedergehalten, um beim nächsten Hervorbrechen nur noch erdrückender und quälender wirksam zu werden. Es muß vielmehr das g a n z e I c h von einer Ordnung erfaßt werden, die nur erreicht werden kann durch Aufgabe seiner subjektiven Ichbezogenheit, durch Verzicht auf das subjektiv-individuelle Innenleben. Auf das eigene Ich im Mittelpunkt seines Weltbildes muß verzichtet werden, um Gott diese Stelle einzuräumen. Die Religion wird hier zweckmäßig gesehen, um die eigene Existenz zu sichern.

„In der Bitterkeit liegt die Süße, in der Betrübnis die Freude, im Gott, der straft, der Gott der Liebe. Sein Leben verlieren, um es zu gewinnen, es anbieten, um es zu empfangen, nichts besitzen, um alles zu erwerben, auf sein Ich verzichten, damit Gott sich uns schenkt, welch unmögliches Problem und welche erhabene Wirklichkeit!" J. I., I, S. 90.

Die innere Leere soll dann der Platz für Gott sein. Er soll zum Mittelpunkt des erstrebten inneren Gleichgewichts werden. Er soll ihm die innere Stimme des Gewissens ersetzen, die ihm fehlt:

„Das nicht gefesselte Herz macht absurd, unlogisch, launisch. Die ungebrauchte Leidenschaft, die Fähigkeiten ohne Gegenstand lassen in uns den Wirbel, den Tumult, die Unordnung entstehen. Frieden gibt es nur in der Ordnung, Ordnung nur in der Wiedervereinigung mit seinem Schicksal, Wiedervereinigung nur in der Unterwerfung unter Gott, Unterwerfung nur im Glauben... Das Leere, das ist der Platz für das Gebet, der Platz für Gott in unserer Seele... Unnütz, sein Gleichgewicht zu suchen, ohne einen Mittelpunkt (und den wahren Mittelpunkt) zu haben als Stützpunkt. Die Zufriedenheit, das ist Gott als Beifallsspender fühlen und als Freund, und sich in seinem Willen ausruhen." Philine, S. 160.

Der Abgrund, den A. ständig gefühlsmäßig in sich erlebt auf Grund der inneren Haltlosigkeit und Leere, soll durch den Stützpunkt, der im Glauben, in Gott gesucht wird, „verschleiert" und damit überbrückt werden, um leben zu können.

„Das Gefühl des Unendlichen erschreckt, verwirrt, versteinert. Der unergründliche Abgrund ist überall, klaffender Schacht, hinter jedem Ding, von dem wir die Oberfläche durchbohren. Um zu leben, muß man den A b g r u n d

verschleiern, irgendeine Oberfläche und irgendeine Form auf Übereinkunft annehmen, sich ein Haus errichten in dem unermeßlichen Weltall. Um zu erkennen, muß man verstehen, nichts zu wissen, muß man verstehen, zu bejahen." J. I., LVII.

Das Streben nach Glauben, nach Gott, ist hier identisch dem Streben nach dem Besitz wirklichen Seins, innerer Einheit. Der wahre Lebenskern besteht für A. weder in einer Vorherrschaft des Gefühls noch des Gedankens, sondern liegt in der Wesenseinheit, in der Substanz selbst, die alles in sich einschließt. Da dem S-Typus das Eigene, das aus vorbewußten Tiefen hervorquillt, fehlt, ist das, was seine Form und seinen Inhalt ausmacht, ihm aufgeprägt, von ihm angeeignet worden, hat er es sich gefühlsmäßig oder über den Denkprozeß erst zum Eigentum machen müssen. Was er aber erstrebt in seiner immerwährenden inneren Unruhe ist unmittelbar aus ihm hervorquellendes Leben, das ihm ein fernes Ideal ist und darum von ihm mit göttlichem Leben gleichgesetzt wird.

„Glücklich sein, das ewige Leben besitzen, in Gott sein, gerettet sein, all, das ist identisch miteinander: das ist die Lösung des Problems, das Ziel der Existenz... Der Lebensmittelpunkt liegt weder im Gedanken, noch im Gefühl, noch im Willen, selbst nicht im Bewußtsein, soweit es denkt, fühlt oder will. Tiefer als das Bewußtsein ist das Sein, unsere Substanz selbst, unsere Natur. Es gibt nur Wahrheiten, die in diese letzte Region getreten sind, die wir selbst geworden sind, spontan und willentlich, instinktiv und unbewußt, die wirklich unser Leben sind, d. h. mehr als unser Eigentum... Der Gedanke, das Gefühl, der Wunsch, das Bewußtsein des Lebens sind noch nicht vollkommen das Leben selbst. Denn wir können unseren Frieden und unsere Ruhe nur im Leben und im ewigen Leben finden. Und das ewige Leben ist das göttliche Leben, ist Gott. Göttlich sein, ist also das Lebensziel: in diesem Augenblick allein kann die Wahrheit für uns nicht mehr verloren sein, weil sie nicht mehr außerhalb von uns ist, selbst nicht in uns, sondern weil wir sie sind und sie wir ist."
J. I., I, S. 91/92.

Aus der Strukturgebundenheit des S-Typus' heraus bleibt aber dieses Streben nach innerer Einheit, nach innerem Frieden ein theoretisches Wunschbild, das nicht erreicht wird. Für Gott leben, hieße, auf sein natürliches Ich verzichten und mit einem neuen, sich selbst fremden, unbewußten Ich existieren:

„... das Leben besteht aus einer Reihe von Angstzuständen, ein Golgatha, das man nicht ersteigt, ohne sich dabei die Knie zu verletzen. Man zerstreut sich, man überlebt sich, man macht sich dumm, um der Prüfung entbunden zu werden, man wendet die Augen ab vom „via dolorosa". Und man muß immer wieder darauf zurückkommen... Wiedergeboren werden, heißt auf das alte Ich verzichten, auf den natürlichen Menschen, auf die Sünde, und sich ein anderes Lebensprinzip aneignen, d. h. für Gott mit einem anderen Ich existieren, einem anderen Willen, einer anderen Liebe."
J. I., I, S. 140/141.

Wie eng sich sein religiöses Empfinden und Vorstellen erlebnismäßig an die Diesseitigkeit und Sinnenhaftigkeit anlehnt, ist daran

ersichtlich, wie A. den religiösen Glauben in der weltlichen Liebe verankert. In der allgemeinen Unsicherheit und Ungewißheit, die den Menschen von außen wie von innen bedroht, bleibt als einzig feststehender Punkt das treue Herz einer Frau. Dort allein kann er sich ausruhen, kann er neuen Lebensmut, Glauben an die Vorsehung fassen. So soll die Liebe als evidente Manifestierung einer allgemeinen Harmonie der Dinge den eklatantesten Beweis für Gottes Existenz bilden und zugleich der kürzeste Weg sein, um zu ihm zu gelangen. Die Liebe als ein Glaubensausdruck soll aus sich den religiösen Glauben erzeugen:

„Die erhabene, einzige, unbesiegbare Liebe führt direkt an den Rand des großen Abgrunds, denn sie spricht immer von Unendlichkeit und Ewigkeit. Sie ist überaus religiös. Sie kann sogar Religion werden. Wenn alles um den Menschen herum wankt, schwankt, zittert in den weiten Dunkelheiten des Unbekannten, wenn die Welt nur noch Fiktion und Zauberei ist, und das Universum nur noch Chimere, wenn das ganze Ideengebäude sich in Dunst verflüchtet, und wenn alle Wirklichkeiten sich in Zweifel verwandeln, welcher feste Punkt bleibt dann noch dem Menschen? das treue Herz einer Frau. Dort kann man seinen Kopf stützen, um neuen Lebensmut zu erlangen, Glauben an die Vorsehung, und wenn es sein muß, um in Frieden zu sterben mit dem Segen auf den Lippen. Wer weiß, ob die Liebe und ihre Seligkeit nicht der beste Beweis für einen unübertroffenen, einsichtigen und väterlichen Gott ist, ob sie nicht der kürzeste Weg ist, um zu ihm zu gelangen? Die Liebe ist ein Glaube, und ein Glaube, und ein Glaube, und ein Glaube ruft den anderen." J. I., I, S. 186.

Dieses Verankertsein seines Fühlens und Denkens im Diesseitig-Endlichen, im Wirklich-Greifbaren, wird A. sich selbst bewußt. Der christliche Glaube vermittelt als Gegengewicht, so meint er, die moralische Kraft, um das Ich, das sich in der Hingabe an die Dinge, die auf ihn einwirken, zerstreut, wieder zusammenschließen und ihm ein Ziel der Absolutheit zu geben in der Betrachtung der ewigen Dinge.

„Das ist auch der Dienst, den uns das Christentum erweist. Es wirkt als Gegengewicht zu unserem Streben nach dem Endlichen, Vorübergehenden, Veränderlichen, indem es den Geist durch die Betrachtung der ewigen Dinge zusammenschließt, indem es unsere Neigungen ein wenig platonisiert, die beharrlich abgewendet sind von der idealen Welt... Wir haben immer Unendlichkeit, Ewigkeit, Absolutheit nötig, und da die Wissenschaft sich mit dem Relativen begnügt, läßt sie eine Leere, die gut ist, durch Beschaulichkeit, Kult und Anbetung auszufüllen." J. I., I, S. 224.

Durch den Glauben erfährt der Mensch nach A. nicht so sehr eine Vertiefung seines Innenlebens, als vielmehr einen festen Orientierungspunkt, an dem sein Fühlen, Denken, Wollen und Handeln Halt und Ziel findet. Er macht den inneren Menschen konkreter und faßbarer. Der Glaube bedeutet für A. kein erweitertes Mittel neben der ratio, um zu einer vertieften Erkenntnis zu gelangen. Er bildet nicht eigentlich eine Kompensation zu der ratio, die in ihrem Wirkungsbereich begrenzt ist, sondern der Glaube ist hier vergleichbar

dem Damm oder Deich, der dem ungehinderten Lauf des Wassers eine bestimmte Richtung gibt und seinem unbegrenzten Ausdehnungsvermögen Schranken setzt, um es damit nutzbar zu machen. So soll der Glaube das unverankerte Seelenleben und die ziellosen Gedankenflüge eindämmen, zusammenhalten und ihnen Sinn und Richtung geben.

„Der Glaube, der sich an seine Götzenbilder anklammert, und der jeder Neuerung Widerstand leistet, ist eine säumige und erhaltungssüchtige Macht; aber das ist jeder Religion eigen, als Z ü g e l für unsere unbegrenzte Freiheitssucht zu dienen und unsere unruhige Bewegtheit festzunageln. Die Neugierde ist die impulsive Kraft, die, indem sie uns grenzenlos erweitert, uns ins Unendliche verflüchtigen würde; der Glaube vertritt dabei die Stelle der A n z i e h u n g s k r a f t, des Z u s a m m e n h a n g s, der aus uns Körper, besondere Individuen macht. Eine Gesellschaft lebt von ihrem Glauben und entwickelt sich durch die Wissenschaft. Seine Basis ist daher das Mysterium, das Unbekannte, Unfaßbare, die Religion; sein Ferment der Drang zur Erkenntnis. Seine dauernde Substanz ist das Unverstandene oder das Göttliche, seine veränderliche Form das Resultat seiner intellektuellen Arbeit." J. I., II, S. 84/85.

Das religiöse Erleben selbst hat nur Augenblickscharakter und spiegelt deutlich die Labilität und das Gefühl innerer Ohnmacht und Passivität wieder. Er fühlt sich dabei nur als vermittelndes Organ und Träger von Erscheinungen, die einem Höherstehenden, Gott entspringen, für die er selbst unverantwortlich ist.

„Ich erlebe mit Intensität, daß der Mensch, in allem was er vollführt, oder was er vollführen kann an Schönem, Großem, Gutem, nur das Organ und ein Leitmittel ist von etwas und Einem, der höher steht als er. Dieses Gefühl ist Religion. Der religiöse Mensch ist mit einem Zittern von geheiligter Freude bei diesen Erscheinungen zugegen, von denen er Mittler ist, ohne davon der Ursprung zu sein, von dem er das Theater ist, ohne Autor zu sein, oder vielmehr, ohne Dichter zu sein. Er leiht ihnen seine Stimme, seine Hand, seinen Willen, aber ... er e n t p e r s ö n l i c h t sich, er vernichtet sich vor Bewunderung ... Solange wir unser Ich fühlen, sind wir begrenzt, egoistisch, gefangen; wenn wir mit der allgemeinen Weltordnung in Einklang stehen, wenn wir nach dem Einswerden mit Gott zittern, vergeht unser Ich ... Der Friede ist keine Chimere in sich, aber in seinem Gleichgewicht unsicher und hat nur accidentiellen Charakter." J. I., II, S. 226/227.

Seine Neigung zur Auflösung des Ich in reinen Geist wird hier sublimiert zu einem Gefühl der Entpersönlichung in Gott. Religiöses Erleben äußert sich hier also nicht in einer Konzentrierung der Gefühle zu und in letzter Seelentiefe, sondern gerade in umgekehrter Richtung in einer Diffusion seines Ich, in einem Zerfließen in nichts. Es kann daher auch keinerlei Kraft daraus gewonnen werden. Die Gläubigkeit ist hier etwas Intellektuell - Empfindungsmäßiges, eine Augenblickskompensation für die innere Haltlosigkeit, die durch ihre Wurzellosigkeit in ihrer Wirksamkeit der psychischen Unbeständigkeit, den Schwankungen des labilen Ich unterliegt.

d) Les jeunes gens d'aujourd'hui (Agathon).

Die Enquête aus dem Jahre 1912/13 unter französischen jungen Leuten der geistigen Elite, im Alter von 18 bis 25 Jahren, stellte sich die Aufgabe, den neuen Typus der jungen intellektuellen Auslese in seiner charakteristischen Haltung zu erfassen. Darin heißt es hinsichtlich des religiösen Empfindens:

„Ihr religiöses Gefühl bedarf einer klaren bestimmten Rüstung für seinen lebendigen Reichtum; es strebt nach einer Disziplin, um sich seine Freiheit sicherzustellen; es nimmt die traditionellen Formen auf, weil sie ihm „einen glänzenden Rahmen voller Weite und Biegsamkeit zu geben scheinen, um die Entdeckungen der Gegenwart aufzunehmen und zu organisieren". Es ist die Lebensfreude, das Bedürfnis, eine volle und tätige Existenz zu verwirklichen, und nicht Verzweiflung, Mangel an Mut und Freude, der sie zum Glauben führt. Sie geben „keinem Schwindel göttlichen Nichts" nach, sondern bedürfen nur einer soliden Stütze für ihr Leben." Ebenda, S. 66/67.

Das unmittelbare Lebensgeschehen wird aus dem Unbewußten emporgehoben zu einem faßbar-gegenständlichen Bewußtseinsvorgang mit einer ganz bestimmten Sinn- und Zielsetzung. So wie die Natur beim französischen S-Typus ihre Prägung und Geltungsform durch Menschengeist und Menschenhand erhält, so wird auch das Ursprüngliche, Lebendige nach einer vorgefaßten Idee gestaltet. Und diese Idee verkörpert sich für diese französische Jugend in der Religion. So entspringt hier der Sinn für das Religiöse nicht den Tiefen des Vorbewußten, sondern bedeutet einen Denkinhalt, nach dem das Leben aufgebaut wird und wodurch dieses einen neuen lebendigen Geltungswert erhält.

„Sobald sich das Problem des Lebens vor ihnen erhebt, identifizieren sie es mit dem religiösen Problem, denn in allen Anschauungen, die die Älteren ihnen vermittelten, suchen sie vergeblich nach einem Gegenstand, der stark und edel genug ist, um sich an ihm begeistern zu können. Diese jungen Realisten gebrauchen die Stabilität, Tiefe und den unerschöpflichen Reichtum der Religion. Der Katholizismus erscheint ihnen weniger als ein System spekulativer Philosophie, als vielmehr wie eine Regel, eine Doktrin moralischer und sozialer Handlungsweise." Ebenda, S. 70.

Hier tritt uns die Religion in ihrem doppelten Gehalt als Stabilisierungsfaktor und als Quelle immer neuer Ideengehalte entgegen. Sie schließt mit dieser Doppelseitigkeit eine Mannigfaltigkeit neuer Lebensformen in sich ein. Deshalb wird sie auch von den jungen Realisten von 1912, die nach einer volleren, lebendigeren Existenz verlangen, als Gegenstand ihrer Begeisterung aufgegriffen.

Der Labilität und Unbeständigkeit der elementarseelischen Schichten wird durch die traditionellen Dogmen und Gesetze Halt geboten, in der Art, daß ihnen nur ein bestimmter Entfaltungsbereich möglich ist, der aber gerade in dieser Einschränkung dem primären Seelenleben ein stärkeres Gefühl innerer Sicherheit und inneren Freiseins verleiht.

„Es ist dieses Verlangen nach Freiwerden, das uns in die Arme der Kirche geworfen hat, das uns vor allem rückhaltlos Rom unterwerfen läßt, — wo wir jede Regel finden, selbst für das innere Leben, — und das uns dahin geführt hat, die Herrlichkeit der katholischen Religion zu verstehen und den Platz, den sie beständig im Leben innehaben muß. Mit diesem Verlangen nach Freiwerden erkennen wir in uns ein unaufhörlich wechselndes Verlangen nach Vereinfachung an, ein Verlangen, das das katholische Leben glänzend ausfüllt." Ebenda, S. 199/200.

Charakteristisch für das französische Leben ist immer die Tendenz nach Vereinfachung auf eine geringe Zahl von Lebensregeln, wie es uns schon bei Descartes entgegentritt, der sich nur vier Grundregeln als Leitmotiv seines Vorgehens setzt, mit der Begründung, daß es besser sei, wenige Regeln zur Leitschnur zu nehmen und diese fest einzuhalten, als einer großen Anzahl von Regeln zu folgen.

Der Katholizismus vermag durch seinen Ideengehalt und seine klar umrissenen Formen nicht nur die abstrakte ratio zu befriedigen, sondern gibt zugleich auch dem Gefühls- und Vorstellungsleben des französischen S-Typus' Richtung und Inhalt.

„Der Katholizismus hat das Bewundernswerte, daß er nicht nur ein Licht für den Geist, ein Lehrsystem, das die raison befriedigt, ein friedebringender Trost für das Herz ist, sondern auch eine wundervolle Lebensregel und eine mächtige Triebfeder für die action." Ebenda, S. 221.

Die Jugend ist vor allem darauf bedacht, das zu finden, worauf das religiöse Erleben gegründet ist: die expérience intime. Ein junger Medizinstudent schreibt:

„Diese Erfahrung ist immer überzeugend, wenn man sie mit ganzem Herzen macht. Wenn man einmal das gefunden hat, reorganisiert sich der zunächst umgeworfene Rest unseres Lebens nach und nach nach einer neuen Perspektive, die die wahre sein soll. Vom Gesichtspunkt des Lebens, des Menschen aus nähert man sich dem religiösen Problem."
Ebenda, S. 79.

Während der I_1-Typus über das Erleben der Umwelt, des Objekts zur Gotteserfahrung gelangt, kommt der S-Typus über das Ich, das Subjekt zu Gott, ohne jedoch das tief innerliche mystische Erleben des I_3-Typus zu haben. Die Glaubensdogmen der katholischen Kirche bilden dabei nur den traditionellen Rahmen, in den der jeweils wechselnde subjektive Inhalt hineinprojiziert wird.

So heißt es:

„Ein Erwachen der Empfindsamkeit, das ist meines Erachtens das Wichtigste an der heutigen Jugend. Nicht als eine Reaktion, sondern als Fortschritt ... Indem wir religiös wurden, sind wir nicht in die Vergangenheit zurückgefallen, sondern wir haben einen Schritt nach vorn gemacht. Wir haben in uns selber etwas viel Größeres gefunden als unser Ich, und dadurch sind wir bei Gott eingeführt worden. Wir sind nicht mehr religiös nach der Art unserer Vorfahren, und dennoch nehmen wir mit vollem guten Glauben dieselben Formeln und Dogmen an." Ebenda, S. 157.

Newman, der von jungen Franzosen viel gelesen wird, definiert den Glauben als eine Art von Geistesleben, das jedem logischen Mechanismus fremd ist und in einer unsichtbaren Arbeit verborgener Kräfte besteht. Es gibt nach N. Ideen, die in uns leben können und andere, die leblos oder rein rational sind, wie die mathematischen Wahrheiten. Die ersteren haben von dem Empfindungsleben Besitz ergriffen, die zweiten nicht. Das einfach Logische rührt nicht den Menschen, rührt nicht das Herz, bringt uns nicht zum Handeln. Der Glaube ist für N. von der Ordnung: Tat. Deshalb führt der Tatendrang direkt zum Kult dieser lebendigen Ideen, die besonders die moralischen und religiösen Ideen ausmachen. Der Glaube ist eine schöpferische Kraft, keine kritische Macht. (Vgl. S. 80/81.) Der Glaube wird also nicht nur in seiner abstrakten Dogmatik erfaßt, sondern in seinem gefühlsmäßigen Gehalt nacherlebt. Wohlgemerkt: n a c h erlebt, denn dieser Vorgang entwickelt sich nicht organisch aus dem Vorbewußten, aus den Tiefen des ursprünglichen Erlebens heraus zu einem Erkennen des Bewußtseins, sondern entspringt umgekehrt dem Bereich des Intellekts, wo seine starke Wirkungskraft auf Gefühls- und Vorstellungsleben erkannt wird. So wird er begeistert aufgegriffen und verwirklicht. Trotz der neuen Wertung des Gefühls, die in dieser Haltung dem Leben gegenüber betont wird, ist doch die dem S-Typus eigene Gefühls k ä l t e unverkennbar. Sie äußert sich hier zwar nicht in ängstlichem Zurückziehen von der Welt, sondern angreifend, kampflustig, wie wir es von der sthenischen S-Struktur kennen.

„...ein intellektueller Mystizismus, gefühlsmäßig oder religiös, das bemerke ich bei vielen. Wir ziehen die Wirklichkeiten des Gefühls und der action den abstrakten Ideen und Systemen vor, oder noch richtiger, die Ideen, die wir haben, kommen uns alle in gleicher Weise voll émotion; sie hören auf, unpersönlich zu sein; sie sind u n s e r, mehr erlebt als wahrgenommen." Ebenda, S. 185.

Die allgemeine innere Unsicherheit, die der Labilität und Plastizität im Elementarseelischen entspringt, schreckt den S-Typus vor dem Handelnmüssen, vor der wirklichen Tat zurück, da dies immer eine Festlegung in einer bestimmten Richtung notwendig in sich einschließt. Wo diese eindeutige Festlegung durch rationale Überbauung dennoch erfolgt, wird das Gefühlsleben als entscheidende Lebensfunktion ganz unterdrückt. Der Glaube vermittelt dagegen hier ein Gefühl der Sicherheit, das den elementarseelischen Bereich, das Herz, in seiner Wirkungskraft erhält, und diese sogar steigert.

„Das wissenschaftliche Universum mit seinen harten ehernen Gesetzen führt die Seele zur Entmutigung; die rationale Erkenntnis strebt danach, uns von der Welt zu isolieren und uns Fesseln anzulegen. Nur das Gefühl befreit uns. Der Erfolg der antiintellektualistischen Philosophie liegt darin vor allem, daß sie dem Herzen seine Unabhängigkeit zurückgegeben hat." Ebenda, S. 81.

Es unterliegt danach dem Tatendrang, dem Begriff der „action" ein ganz spezieller Sinn. Es ist weder das abstrakte Reflektieren der Gedanken, des Geistes, noch ein direkter Willensimpuls zur Tat nach außen. Es ist kein heroischer Tatendrang, sondern er bleibt in der Schicht seelischer Passivität, ohne die Aktivität der Handlung anzunehmen. Es ist vor allem das Wirksamwerden des unmittelbaren primären, espritvollen Innenlebens in seinem Reichtum, eine stärkere innere Lebendigkeit. Die Glaubenssätze bilden mit ihren Inhalten Antriebe für neue seelische Aktivität und eine stärkere Dynamik des menschlichen Bewußtseins. Zugleich geben sie der Seele Richtung und Ziel an.

„Wir sind zu sehr davon überzeugt, daß das Wesentliche an der Wirklichkeit dieses innere „Leben" ist, damit wir nicht nur das Außen der Dinge betrachten; und wir fühlen uns allzu isoliert innerhalb der Materie, um nicht so weit wie möglich in Kontakt mit unseren Seelen zu treten."
Ebenda, S. 161.

„Was für uns vor allem wichtig ist in der action, das ist ihr Einfluß, den sie auf den ausübt, der handelt. Die Materie in sich selbst interessiert uns nicht, sondern wir beschäftigen uns vor allem mit der action unserer Seele auf die Materie, die unser Leben vermehrt und gekräftigt haben wird. Denn jede action ist nicht gleich gut für unser Wachstum: gewisse Akte schwächen uns, verringern uns. Dort ist der Platz für eine Regel, für ein Gesetz; dort ist der Bereich der Religion. Die wunderbare psychologische Feinheit der katholischen Religion sollte ihr den ersten Platz erobern; sie gibt uns das Gesetz an, dem man folgen muß, sie teilt uns die Kraft zu, ihr zu gehorchen." Ebenda, S. 162.

Während also die ratio Sicherheit gewährt im Erfassen und Erkennen der Außenwelt, soll die Religion Sicherheit im eigenen mannigfaltigen Innenleben verleihen, um so dem wirklichen Sein näher zu kommen. Dieses Streben nach stärkerem Erfassen des Wirklichen, das zunächst vor allem die Erkenntnis des e i g e n e n Seins bedeutet, gibt den Aufschwung zu einer neuen Metaphysik.

„Die Metaphysik sucht nicht mehr die reine Idee, sondern das Sein. Das Sein suchen, ist gleich Gott suchen. Jede Philosophie zur aktuellen Stunde ist mystisch." Ebenda, S. 207.

Es ist eine Metaphysik, die alles vom Ausgangspunkt des Lebens betrachtet, wobei Gott dem wirklichen Sein immanent ist. Der diesseitige Lebenswert erhält damit eine Wertsteigerung. Realismus bedeutet danach für diese Jugend s u b j e k t i v e r Realismus in dem Sinne, das wirklich zu sein, was man ist. Der Blickpunkt ist also nicht so sehr bei diesem Streben nach Wirklichkeit auf die reale Außenwelt gerichtet, sondern wieder auf das eigene Ich, die Seele. Dieser innerste Gehalt ist nicht durch abstraktes Experimentieren und Philosophieren zu erfassen. Hier muß das Leben selbst mitwirken, damit die Seele sich entfalten und entwickeln kann, um ihren ganzen Reichtum zu offenbaren. Die Aufgabe der Religion ist dabei, die innere Harmonie zu garantieren.

„Realismus, schreibt E. de Roy, ich will sagen, Geschenk seines Selbst an das Wirkliche, Arbeit konkreter Verwirklichung, Antrieb, um jede Idee in die Tat umzusetzen,... um zu leben, das, was man denkt und zu denken, was man lebt... Immer aber die Seele suchen und sie suchen durch Bemühung um offenbarende Gleichgestimmtheit, die die wahre Intelligenz ist, sie suchen im Konkreten, ohne das Denken in Träumen oder Reden aufzulösen, ohne den Körperkontakt zu verlieren und die Kontrolle der Kritik, und sie endlich auch suchen als das Wirklichste und Wahrste des Seins: das ist überall die lebendige und tiefe Eingebung unserer Zeit.... von hier aus sein Heimweh nach einem Glauben, wo sich die Kräfte der Tat und die des Denkens harmonisch vereinen, vor hier aus endlich sein unruhiges Verlangen, den Sinn der Tradition und Disziplin wiederzufinden."

Ebenda, S. 81/82.

Die Wirklichkeit ist hier nicht der konstante Ausdruck der realen Gegebenheiten, sondern wechselt seine Sinngebung und wird immer wieder subjektiv-empfindungsmäßig anders und neu „erzeugt". Sie findet bei diesen jungen Realisten ihren Ausdruck in der synthetischen Vereinigung der Verstandeskräfte mit der Sensibilität im eigenen Innern.

„Unseren ganzen Glaubensfragen zugrunde gelegt ist ein präziser Begriff der Wirklichkeit; das Wort „Wirklichkeit" hat für uns seinen ganzen alten Sinn verloren und dafür einen neuen angenommen... Wir haben den Begriff der Realität kritisiert und wir haben Fortschritte gemacht. Einer unserer Sätze bringt das zum Ausdruck: Der Sinn des Göttlichen ist eine höhere Form des Wirklichkeitssinns. Bergson hat uns einen neuen Weg eröffnet. Unser Verstand kann so die religiösen Ergüsse, deren er bedurfte, mit unserer Sensibilität vereinigen." Ebenda, S. 158.

Der S-Typus erkennt nur das bestehende Objekt an, wenn er ihm seinen subjektiven Stempel aufgedrückt hat. Nur dann hat er das innere Gefühl der Sicherheit. Er könnte sonst dessen Einfluß erliegen in Ermangelung innerer Festigkeit. Die jungen Realisten sehen daher ihre Lebensaufgabe darin, die Materie unbedingt zu meistern und zu unterwerfen und ihr als Sieger den Stempel ihrer Lebensidee aufzuprägen.

„Das Leben fühlen wir jeder von uns in unserem Innern; sein Werk ist im Gegensatz dazu, die Materie zu meistern und zu unterwerfen; indem es das tut, wächst es und wird größer. Wir sind nicht bereit, uns betrachtend, untätig in einer Welt auszubreiten, wo wir nicht die Natur unseres Wesens finden, und der wir uns hinzugeben verweigern. Wir versuchen wohl, uns in dieser Welt auszubreiten, aber als Sieger, und um ihm unser Merkmal aufzuprägen." Ebenda, S. 160.

Innerhalb dieser religiösen Jugend gibt es zwei, in mehreren Punkten heimlich entgegengesetzte Geistesgruppen. Diese beiden Richtungen vereinigen sich unter der katholischen Ordnung und in dem Streben nach action. Bei beiden ist auch der Glaube ein Bewußtseinsakt, der erkannt und erfaßt wird ohne primäres inneres Erleben. Aber beide sehen die Verwirklichung, den Ausdruck ihres Glaubens verschieden.

Die einen — die Zahlreichsten —, für die die Seele des Christentums ein Ideal für das Innenleben ist, bemühen sich, dies in sich zu verwirklichen, darin die Herzensregel zu finden, und versuchen vor allem, ihrem Glauben seine ganze Ausdehnungskraft zu verleihen, indem sie in sich Zentren religiöser action schaffen.

Die anderen haben von der religiösen Haltung eine ganz äußerliche Anschauung: sie gehen von einer Doktrin aus, die eine Art Unterwerfung unter die Religionsverfassung ihres Landes bedeutet und finden sich auf Grund folgender Überlegung: Der Katholizismus ist die religiöse Form der Gesellschaft, in der ich geboren bin. Indem ich bedenke auf der einen Seite, daß die Religion ein notwendiges Element jeder Gesellschaft ist, auf der anderen Seite, daß die Religion sich für ein Volk nicht ohne eine ihm angemessene Form verstehen läßt, und daß der Katholizismus in diesem Falle diese Form darstellt, so ziehe ich die Folgerung, mich katholisch nennen zu können. (Vgl. S. 87.) Hier wird also in der Religion eine rein rationalistische Lebensordnung, eine konventionelle Form der Gesellschaft gesehen. *Fritz Neubert* hat einmal die für den Franzosen sehr charakteristische Äußerung getan: „Immer sind es Probleme der Gesellschaft, der gegebenen sichtbaren Realität, in der der französische Mensch lebt und wirkt." (Vgl. Frankreichkunde, Bd. II, S. 353.)

Das Gemeinsame bei beiden Richtungen ist, daß die Religion eine methodische Verhaltensregel darstellt: für die erste Gruppe im Innenleben, für die zweite Gruppe im Verhalten der Menschen zueinander, im Verhalten des einzelnen gegenüber der Umwelt.

Beide Richtungen begegnen sich auf praktischem Gebiet in der Ablehnung der Unwahrheit, daß jeder sich auf Gott beruft und jeder darunter seine Leitidee oder seine individuelle Empfindung verschleiert, Gerechtigkeit oder Liebe, Barmherzigkeit oder Freiheit. (Vgl. S. 88.) Das Bekennen zur Religion wird als eine Aufgabe angesehen, die zu erfüllen die Ausschaltung der störenden individuell-subjektiven Affektreaktion verlangt. Es wird die These verfochten, „in gemeinsamen Gefühlen zu leben", nicht auf Grund gleicher Seelenstruktur und gleichen inneren Erlebens, sondern als Norm, in derselben allgemein gültigen Art, wie sie für das Denken erstrebt und gefordert wird. Hier klingt die Aktivierung und Systematisierung der Gefühle an, wie sie *Comte* für seine Menschheitsreligion angestrebt hat.

Die religiösen Äußerungen der französischen Jugend von 1912 erhalten ihre Antriebskraft nicht durch eine ideelle Zielsetzung, auf die Wollen und Wirken gerichtet ist, sondern maßgebend ist das neu aufspringende eruptive Empfinden im Sinne des „élan vital" von *Bergson,* auf den sie sich auch öfters berufen. Dieses neue

starke Innenleben wird verkörpert in dem allgemeinen Begriff: Leben und sublimiert durch den Begriff: Religion.

„Seid zuerst Lebende... Laßt uns nicht das Leben verletzen, laßt uns von ihm unsere Formen geben lassen." Ebenda, S. 89.

„Die religiöse Wirklichkeit, so schreibt ein junger Normalschüler, ist inwendig und lebenskräftig, und das religiöse Problem erscheint uns zuerst als ein Problem, in das wir durch das Leben selbst verwickelt werden. Aber, wenn wir glauben, daß die Religion nichts ist ohne das Leben des Herzens, so wissen wir, daß wir, um uns über die Laune des Einzelnen zu erheben, einer allgemeinen Regel bedürfen. Auch werden wir verleitet von dem, was es an Absolutem am Dogma gibt. Weit davon entfernt zu denken, daß das Christentum eine höchste Moral ist, die man sich anzueignen hat, indem man das Dogma wohlfeil hält, und daß dieses in der Religion nur eine sekundäre Rolle spielt, halten wir es für eine lebendige Wirklichkeit, die unser Verhalten lenkt und inspiriert." Ebenda, S. 92.

Die Erfahrung ihrer inneren Unsicherheit und Ohnmacht dem Wirklichen gegenüber hat die französische Jugend von 1912 zum Dogma der katholischen Kirche zurückgeführt. Dieses gibt ihnen den Halt, der eine Abhebung, eine Flucht aus der Wirklichkeit unnötig macht und ihnen eine sichere und vollere Existenz im Gegebenen ermöglicht.

Eine „Sensibilité réglée par la religion!": das ist die These dieser Generation, die durchaus intellektuellen Charakter hat trotz der wiedererlangten Unabhängigkeit des Herzens.

C. Zusammenfassung.

Tritt das religiöse Problem an den französischen S-Typus heran, so kann es zunächst bei der stark ausgeprägten Sensibilität von den elementarseelischen Funktionen, von Empfindung, Vorstellung, Gefühl aufgegriffen werden. Aber bei der allgemein vorherrschenden Unsicherheit und Varianztendenz, die hier besteht, wird sehr leicht die Skepsis eingreifen und das Problem an den Esprit und an die Raison herantragen. Hier wird mit nüchterner, rationaler Überlegung die Überzeugungskraft der Glaubenssätze geprüft und die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit der kirchlichen Dogmen für das eigene diesseitige Leben und das der Gesellschaft abgewogen. Hat man den gesuchten Halt und die nötige Sicherheit gefunden, wird der Glaube angeeignet, indem er „nach"erlebt wird und von nun auch nach außen mit voller Einsatzkraft vertreten. Er ist also nicht allmählich in den vorbewußten Tiefen der Seele gewachsen und als Wert fest verankert worden, sondern er wird willentlich und bewußt angestrebt. Es tritt hier also kein unmittelbares religiöses Erleben in Erscheinung, das vorbewußten Tiefen des Gefühls entspringt, es ist dies keine Andacht dem Großen, was außerhalb des menschlich Faßbaren liegt, gegenüber, sondern es sind vom Bewußtsein erzeugte Konstruktionen über Glaube und Gott, denen die religiösen Erscheinungsformen angepaßt werden.

Wie die cartesianische Logik weniger eine Logik der „Erweiterung" unserer Erkenntnis ist, sondern vielmehr eine solche der „Sicherung" für das eindeutige Fortschreiten auf dem Erkenntnisweg, so bedeutet auch der religiöse Ausdruck für den französischen S-Typus in erster Linie eine „Sicherung" für die elementarseelische Labilität und Wandelbarkeit seines Ich und damit eine Erweiterung der Erkenntnisfunktionen des Seins, nicht aber eine Erweiterung seines Lebensgehalts im Sinne einer „Vertiefung", einer stärkeren Verinnerlichung. Es haftet daher diesen religiösen Äußerungen bis zu einem gewissen Grade auch immer die für den S-Typus charakteristische „Gefühlskälte" an, d. h. ein Mangel an Tiefengefühlen, der eine wirklich innerliche Beziehung zu Gott nicht aufkommen läßt. Man p e r s o n i f i z i e r t Gott, weil Gottes Allmacht, Gottes Größe nicht eigentlich selbst e r l e b t wird. So muß man ihn umgrenzen, ihn umdeuten, ihn in eine formale Beziehung zum Menschen setzen, um ihn somit überhaupt fassen zu können. Die religiösen Werte und Erscheinungen werden also subjektiv-symbolhaft umgeformt, um einen stärkeren Realitätsgrad zu erlangen, ähnlich wie die Welt der Wirklichkeit nach ich-entsprungenen Werten geformt und zu

einer realeren Symbolwelt umgewandelt wird. So werden Gott und die Religion von den jungen Franzosen in der Enquête von 1912 symbolisiert durch den gefühlsmäßig erfaßten Begriff „Leben".

Es spiegelt sich hierin auch die bekannte Erscheinung am S-Typus wieder, daß er das Erkenntnisobjekt nicht in seiner reinen Gegenständlichkeit begreifen und erfassen kann, sondern immer Eigenes, Subjektives in den Erkenntnisgegenstand hineinzuprojizieren pflegt. Vielfach findet daher eine Anthropomorphisierung des Göttlichen statt, d. h. eine Verschmelzung von Subjekt und Gottes Wesenheit, indem z. B. Gott Grenzen seiner Wirksamkeit gesetzt werden, indem er mit menschlichen Interessen und Schwächen versehen wird. (Vgl. J. Rivière.)

Wird dagegen Gott tatsächlich als eine außerhalb des menschlich Faßbaren, von den Menschen völlig unabhängige Macht erkannt, so entsteht der Kampf um das Ich, um die egozentrische Lebenseinstellung, um die innere Unabhängigkeit, die Gott unterworfen werden soll, — daher auch zuweilen der Gedanke, daß die Seele „gebrochen" werden muß, — um dann die leere Stelle im eigenen Innern durch Gottes Wesenheit ausfüllen zu lassen. Dieser Kampf kann aber in Ermangelung der inneren Stetigkeit und Festigkeit nicht aus eigener Kraft gemeistert werden. So kommt es vielfach zu der Flucht in die klösterliche Abgeschiedenheit, um hier, fern von allen ablenkenden Umwelteinflüssen, das Ich gewaltsam umzubiegen und ihm zugleich eine festere Form aufzuprägen. Immer ist es dabei die Wichtigkeit der eigenen Seele, das Besorgtsein um das Ich, was zu diesem Schritt führt. Dem gegenüber bedeutet die Abgeschiedenheit von der Welt bei den deutschen Mystikern ein noch verstärktes Hindrängen zu Gott, ein Aufgehen im Objekt und damit eine Vertiefung ihrer Innerlichkeit.

Der französische S-Typus sieht in dem diesseitigen Leben keine bestimmte Aufgabe, die ihm von einem Höheren gesetzt ist und die er zu erfüllen hat, sondern die Diesseitigkeit trägt in sich einen absoluten Wert, sie bedeutet ihm ein Sich-selbst-leben-wollen, ist der Quell unbegrenzter individueller Entfaltungs- und Ausdehnungsmöglichkeiten und erhält ihre Prägung und ihren jeweiligen Geltungswert vom Menschengeist. So gesehen bedeutet das Religiöse, das Göttliche eine symbolkräftige Idee, die dem diesseitigen Dasein einen volleren Lebenswert verleiht.

Daraus ergibt sich, daß einmal beim französischen S-Typus das Religiöse, um faßbar zu werden, verwirklicht und festgelegt wird in allgemein verbindlichen dogmatischen Lebensformen. Umgekehrt wird aber auch zugleich durch die religiöse Idee, die symbolhaft hinter diese Formen gesetzt wird, der hohe Wert zum Ausdruck gebracht, der diesen anhaftet.

Ganz allgemein ist folgendes festzustellen:

Greift der S-Typus eine Idee auf, so muß sie ihm sogleich rational faßbar sein, muß sie für sein Bewußtsein klar umrissene Form und Gestalt annehmen, während eine solche Idee beim I_2/I_3-Typus in vorbewußten Tiefen als lebendiges Ideal wirkt, das nur instinktiv gefühlt wird, ohne immer nach außen in feste greifbare Formeln geprägt sein zu müssen. Wird diese rational geformte Idee dann vom S-Typus verwirklicht, so verschiebt sich langsam das Schwergewicht von dem Ideengehalt auf die konventionell gewordene Form, so daß der Sinn für die Wurzel, der die Idee entsprungen ist, verlorengeht, und allein die traditionelle Gebundenheit und die Verbindlichkeit für die Gesellschaft ausschlaggebend bleiben. Diese inhaltlich erstarrten Formen können aber Ausgangspunkt für neue, zur ursprünglichen Wurzel vielfach beziehungslose Ideen werden. Hierzu im Gegensatz steht die Weiterentwicklung einer Idee beim I_2/I_3-Typus, der immer wieder auf die ursprüngliche Wurzel zurückgreift, um die Idee in stetigen Zusammenhang damit organisch weiterzuführen.

D. Literaturverzeichnis.

Agathon: Les jeunes gens d'aujourd'hui. Paris 1913.

Amiel, Henri-Frédéric: Fragments d'un Journal Intime. 11. édition. Bde I, II. Genève 1911.

— Philine. Fragments inédits du Journal Intime. Paris 1927.

Bergson, Henri: La Philosophie, i. La Science Française, Tome I. Paris 1915.

Bopp, Léon: H.-F. Amiel, essai sur sa pensée et son caractère. Paris 1926.

Bornhausen, Karl: Religionsbewegung i. d. franz. Literatur i. letzten Vierteljahrhundert. Neuphilolog. Monatsschrift I, 1930.

— Über das religiöse Frankreich vor 1914, i. Preuß. Jahrbücher, Bd. 159, 1915.

— Über das geistige Frankreich 1914–1918, i. Deißmanns Evang. Wochenschriften, N. F. 1918, N. 59/60–73/74.

— Über Bergson und dessen Religionsphilosophie, i. Ztschr. f. Theologie u. Kirche. Tübingen 1910.

Chaix: De Renan à Jacques Rivière. Cahiers de la Nouvelle Journée, Nr. 16, Paris 1930.

Cocteau, J.–Maritain, J.: Der Künstler und der Weise. Augsburg 1930.

Coppée, François: La bonne souffrance. 1898.

Curtius, Ernst Robert: Die Religion im Aufbau der französ. Kultur. Dtsch.-frz. Rdsch., Nov. 1929.

Defrennes, Pierre: J. Rivière als „Apologiste défaillant". Dtsch.-frz. Rdsch. Febr.–März 1930.

Fouillé, Alfred: Psychologie du Peuple Français. Paris 1898.

Gouhier, Henri: La pensée religieuse de Descartes. Paris 1924.

Goyau, Georges: Histoire religieuse de la France.

Grautoff, O.: Gegenwärtiges Frankreich. Halberstadt 1926.

Groethuysen, Bernhard: Die Entwicklung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I. Halle 1930.

Gurian, Waldemar: Jacques Maritain und der Neuthomismus. Dtsch.-Frz. Rdsch., Juli 1928.

Hillebrand, Karl: Frankreich und die Franzosen. Berlin 1873.

Houtier, Albert: Mon expérience, 2 Teile. 1926–29.

Huysmans, J.-K.: En Route. 1895.

— A Rebours. Paris 1926.

Jaensch, Erich: Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. Berlin 1929.

Jaensch, Erich und Mitarbeiter: Grundformen menschlichen Seins. Schriften d. Ges. z. Beförderung d. ges. Naturwiss. zu Marburg. Berlin 1929.

— Abhandlungen und Monographien zur Philosophie des Wirklichen.

a) 1/2. *Jaensch, E.:* Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie. Leipzig 1931.

b) 4. *Wiedling, H.:* Die Wirklichkeit der Ethik. Leipzig 1931.

c) *Schlink, E.:* Emotionale Gotteserlebnisse. Leipzig 1931.

Jaensch, Erich und Mitarbeiter: T. I. Über den Aufbau der Wahrnehmungs- und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis. Leipzig 1927.
— Über den Aufbau des Bewußtseins. Leipzig 1930.
— Psychologische Typenforschung und Wertphilosophie, mit bes. Rücksicht auf die Fragen der Religionspsychologie. Ber. d. 10. Kongr. exper. Psychol. Bonn 1927.
— Die Wissenschaft und die deutsche völkische Bewegung. Die deutsche Hochschule, hrsgg. v. Krieck, E. u. Klausing, F., H. 2, Marburg 1933.
Jaensch, E. und *Schnieder, E.:* Der Berufstypus des Schauspielers. Schriften z. Psych. d. Berufseignung u. d. Wirtschaftslebens (Lipmann-Stern). H. 44. Leipzig 1932.
Jaensch, E.: Pascals Weg zu Gott und der Weg der Deutschen. Ztschr. f. Religionspsych., hrsgg. v. K. Beth, 7. Jhgg. 1924, H. 2.
Jaloux, E.: De Pascal à Barrès. Paris 1927.
Körner, Karl Wilhelm: Jacques Rivière und die französ. Literatur von 1905 bis 1925. Diss. Frankfurt 1929.
Maritain, Jacques: Antimoderne. Augsburg 1930.
— Art et scolastique. 1921.
— Luther, Descartes, Rousseau.
Mauriac, François: De quelques cœurs inquiets. 1919.
Möhle, L.: Empirisch-typenpsychologische Untersuchungen über das Religiöse. Diss. Marburg 1931.
Nauteuil, Jacques: L'inquiétude religieuse et les poètes d'aujourd'hui. Paris 1925.
Neubert, Fritz: Frankreichkunde. Bd. II.
Otto, R.: Das Heilige. Gotha.
Platz, H.: Französische Gottsucher. Dtsch.-frz. Rdsch., Mai 1928.
Prélot, Marcel (Lille): Die neukatholische Bewegung in Frankreich. Dtsch.-frz. Rdsch., Januar 1928.
Reuchlin: Das Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche in Frankreich.
Reynold, Gonzague de: Die Rückkehr zum Thomismus in den Ländern französischer Sprache. Hochland, 26. Jhgg. 2. Bd. S. 34 ff.
Rivière, Jacques et *Claudel, Paul:* Correspondance 1907–14. Paris 1926.
Rivière, Jacques et *Alain-Fournier:* Correspondance 1905–14, 4 Bde. Paris 1926–1928.
Rivière, Jacques: A la trace de Dieu. Paris 1925.
— De la foi. Nouvelle Revue Française, November-Dezember. 1912.
— De la sincérité envers soi-même. Nouv. Rev. Frç. No. 37. Janvier 1912.
Sabatier, Paul: L'orientation religieuse de la France actuelle. Paris 1911.
Stapfer, P.: L'inquiétude religieuse du temps présent. 1912.
Tolzien, Waldemar: Jacques Rivière, seine Entwicklung und die Problematik seiner Geistesart. Hamburger Studien zu Volkstum u. Kultur der Romanen. Hamburg 1931.
Vadier, Berthe: Henri-Frédéric Amiel. Paris 1886.
Wechssler, Ed.: Esprit und Geist. Leipzig 1927.
— Die Grundformen des französ. Gedankens. Dtsch.-frz. Rdsch., April 1928.
Weber, H.: Die Theologie Calvins unter strukturpsychologischem Gesichtspunkt. Berlin 1930.

Lebenslauf.

Am 7. Mai 1909 wurde ich, *Freya Peters,* ev.-luth. Konfession, in Hamburg geboren als Tochter des 1918 im Weltkrieg gefallenen Gewerbe- und Handelsschullehrers Paul Peters. Vom Sommer 1915 bis Ostern 1928 besuchte ich die Klosterschule St. Johannis in Hamburg, die ich 1928 mit dem Zeugnis der Reife verließ. In Hamburg, Heidelberg und Marburg studierte ich Geographie, Französisch, Geschichte und Philosophie. Im Frühjahr 1932 weilte ich drei Monate in Frankreich, in Tours und in Paris, um meine Sprachkenntnisse zu vervollständigen. Nach Marburg zurückgekehrt beschäftigte ich mich hauptsächlich mit völkerpsychologischen Fragen und begann dann im Sommer 1933 meine vorliegende Arbeit bei Herrn Prof. Dr. *E. Jaensch,* für deren Anregung und stete Förderung ich meinem hochverehrten Lehrer auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank abstatte.